La teología de los primeros filósofos griegos

Werner Jaeger

fce

FILOSOFÍA

LA TEOLOGÍA DE LOS PRIMEROS FILÓSOFOS GRIEGOS

WERNER JAEGER

VISÍTANOS PARA MÁS LIBROS:

Traducción de
José Gaos

WERNER JAEGER

LA TEOLOGÍA DE LOS PRIMEROS FILÓSOFOS GRIEGOS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1947
Primera edición en español, 1952
Sexta reimpresión, 2003

Jaeger, Werner Wilhelm
La teología de los primeros filósofos griegos / Werner Wilhelm Jaeger ; trad. de José Gaos. — México : FCE, 1952
268 p. ; 21 × 14 cm — (Colec. Filosofía)
Título original The Theology of the Early Greek Philosophers
ISBN 968-16-0631-0

1. Teología. 2. Filosofía Antigua I. Gaos, José tr. II. Ser III. t

LC B187.T5 J318 Dewey 182 J22t

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fondodeculturaeconomica.com

Título original en inglés:
The theology of the Early Greek Philosophers

Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-0631-0

Impreso en México • *Printed in Mexico*

PREFACIO

Este libro, que podría titularse El origen de la Teología Natural y los Griegos, *recoge las Conferencias Gifford que di en la Universidad de San Andrés, Escocia, en 1936. Cómo se relaciona este tema con la finalidad de las Conferencias Gifford queda dicho en el capítulo primero. La publicación de este libro se demoró por causa de otros libros que necesité terminar durante estos diez últimos años. Las conferencias aparecen ahora en una forma grandemente mejorada y con numerosas adiciones, más que nada las extensas notas. Aunque éstas se han impreso al final del volumen, para comodidad del lector general, forman una parte esencial de mi investigación.*

Quizá no sea superfluo decir que el presente libro no pretende dar una historia completa del primer período de la filosofía griega con el que se ocupa. Más bien me he concentrado en un aspecto especial de este tema tan discutido, aspecto que ha sido indebidamente descuidado o minimizado por los investigadores de la escuela positiva, en virtud de que estos investigadores han visto su propia imagen en la primitiva filosofía griega de la naturaleza. Reaccionando contra este cuadro unilateral, los adversarios de esta escuela han presentado todo el pensamiento cosmológico de Grecia como un vástago del misticismo y del orfismo, algo de todo punto irracional. Si evitamos estos extremos, queda el hecho de que las nuevas y revolucionarias ideas que desarrollaron estos primeros pensadores griegos acerca de la naturaleza del universo tuvieron un efecto directo sobre su manera de concebir lo que llamaron —en un sentido nuevo— "Dios" o "lo Divino". No hay que decir que los términos "Dios", "lo Divino" y "teología" no deben entenderse aquí en su ulterior sentido cristiano, sino en el griego. La historia de la teología filosófica de los griegos es la historia de su manera racional de acercarse a la naturaleza de la realidad misma en las sucesivas fases de esta manera.

En el presente libro he seguido la trayectoria de este desarrollo a través de la edad heroica del pensamiento cosmológico de los griegos hasta el tiempo de los sofistas. En un segundo volumen quisiera tratar, destacándolo sobre el fondo presocrático, el período que va desde Sócrates y Platón hasta la época en que, bajo la influencia de esta tradición de la teología filosófica de Grecia, se transformó la religión judeo-cristiana en un sistema

teológico al modo griego, a fin de lograr su aceptación por el mundo helenístico.

Es para mí un grato deber dar las gracias a los directivos de la Clarendon Press por su generosa oferta de publicar este volumen y por el meticuloso cuidado con que se lo ha impreso. Tengo una gran deuda de gratitud con mi traductor, el profesor Edward S. Robinson, ahora de la Universidad de Kansas, y con los señores James E. Walsh y Cedric Whitman, de la Universidad de Harvard, por su gentil asistencia en la revisión final del manuscrito. Doy también muchas gracias a la señora Cedric Whitman por haber hecho los índices del libro.

W. J.

Universidad de Harvard
Cambridge, Massachusetts
enero, 1947.

CAPÍTULO I

LA TEOLOGÍA DE LOS PENSADORES GRIEGOS

La finalidad de las Conferencias Gifford quedó determinada de una vez por todas por su fundador, que explicó que debían tratar del grupo de problemas que designamos con el nombre de teología natural. Hasta aquí la mayor parte de los conferenciantes han sido filósofos o teólogos. Si en mi calidad de filólogo clásico y estudioso de las humanidades tengo alguna justificación para poner mis propios esfuerzos en línea dentro de dicho campo con los de los aludidos antecesores, esta justificación se encuentra exclusivamente en otro punto estipulado por Lord Gifford, a saber, que las conferencias pueden tratar también de la historia de estos problemas.

La venerable cadena de la tradición que vincula toda esta historia abarca dos milenios y medio. Su valor no es en modo alguno simplemente arqueológico. El pensamiento filosófico está mucho más apretada e indisolublemente ligado con su historia que las ciencias especiales con las suyas. Quizá se pudiera decir que la relación entre la filosofía moderna y la antigua es más bien comparable a la que existe entre las obras de los poetas de nuestro propio tiempo y los grandes poemas clásicos del pasado. Pues, también aquí, de la inmortalidad de la grandeza pasada saca la nueva creación su aliento vital.

Siempre que hablamos de los comienzos de la filosofía europea pensamos en los griegos; y todo intento de rastrear los orígenes de la teología natural o filosófica tiene que comenzar igualmente por ellos. La idea de la *theologia naturalis* la debe nuestro mundo a una obra que hace mucho que es clásica para el Occidente cristiano, la obra *De civitate Dei* de San Agustín. Después de atacar la fe en los dioses paganos como un engaño a lo largo de sus cinco primeros libros[1], procede San Agustín en el sexto a exponer la doctrina cristiana del Dios único, tratando de demostrar su perfecta concordancia con las ideas más profundas de la filosofía griega. Esta manera de ver la teología cristiana como una doctrina que confirma y redondea las verdades del pensamiento precristiano pone muy bien de manifiesto el lado positivo de las relaciones entre la nueva religión y la antigüedad pagana. Ahora bien, para San Agustín, como para todo neoplatónico típico de su siglo, el único representante supremo de la

filosofía griega era Platón; los otros pensadores eran simplemente figuras menores en torno a la basa del gran monumento de Platón[2]. Durante la edad media fué esta posición dominante conquistada gradualmente por Aristóteles, y sólo desde el Renacimiento volvió Platón a ser el poderoso rival de su discípulo. Pero a lo largo de aquel período fué la filosofía griega —platónica o aristotélica—, junto con una cierta suma paulatinamente creciente de ciencia griega en traducción latina, todo lo que quedó de la cultura griega en Occidente en tiempos en que el conocimiento de la lengua griega se había evaporado en medio de la decadencia general de la cultura. Si la continuidad de la antigua tradición griega nunca se rompió por completo en Europa, se debe al hecho de haberse mantenido viva la filosofía griega. Pero esto no habría sido posible si esta misma filosofía no hubiera servido, como *theologia naturalis*, de base a la *theologia supernaturalis* del cristianismo.

En sus orígenes, sin embargo, el concepto de teología natural no brotó en oposición a la teología sobrenatural, idea ésta desconocida del mundo antiguo. Si queremos entender lo que quería decir teología natural para los primeros que concibieron la idea, necesitamos ver ésta en su contorno genético. El concepto de teología natural era un concepto tomado por San Agustín, como dice él mismo, de las *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* de M. Terencio Varrón[3], el prolífico escritor y docto enciclopedista romano de los últimos días de la República (116-27 a. c). En la segunda parte de esta voluminosa obra, titulada *Antiquitates rerum divinarum*, había edificado Varrón una teoría de los dioses romanos con perfecta coherencia y sorprendente erudición arqueológica. Según San Agustín distinguía Varrón tres géneros de teología *(genera theologiae)*: la mítica, la política y la natural[4]. La teología mítica tenía por dominio el mundo de los dioses tal como se encuentra descrito por los poetas; la teología política abarcaba la religión oficial del estado y sus instituciones y culto; la teología natural era el campo de los filósofos, era la teoría de la naturaleza de lo divino tal como se revela en la naturaleza de la realidad. Sólo la teología natural podía llamarse religión en su verdadero sentido, dado que una verdadera religión quería decir para San Agustín una religión verdadera; la teología mítica de los poetas representaba simplemente un mundo de bellas seudocreencias. En tiempo de Varrón, la religión del estado había empezado ya a declinar; Varrón esperaba salvarla sosteniendo que la religión recibe su propia validez de la autoridad del estado, por ser éste la más antigua de las dos

instituciones. La religión es para Varrón ante todo una de las formas básicas de la vida social de la comunidad humana[5]. A esta tesis se opone San Agustín encarnizadamente. San Agustín no ve en los dioses de estado de Varrón nada mejor ni más verdadero que en los mitos infames de los poetas. Disculpa la actitud reaccionaria y radicalmente falsa –como a él le parece– de Varrón frente al problema entero de la religión de estado, señalando que Varrón vivía en un tiempo de escasa libertad política, en que el viejo orden caía hecho polvo en torno a él, de suerte que su propio conservadurismo le impelía a defender la religión nacional de Roma como el alma misma de la República romana[6]. Pero de haber algo de verdad en esta observación, por la misma razón era la vieja religión romana, incluso en su forma más reciente, fuertemente helenizada, incapaz de convertirse en la religión del imperio en que estaban unidas tantas y tan diversas naciones. Para San Agustín es inconcebible que ninguna religión verdadera deba restringirse a una sola nación. Dios es esencialmente universal y debe ser adorado universalmente[7]. Ésta es realmente una doctrina cristiana fundamental, pero es en el universalismo de la filosofía griega donde encuentra San Agustín el principal apoyo de ella. La filosofía griega es auténtica teología natural, porque está basada en la comprensión racional de la naturaleza misma de la realidad; las teologías del mito y del estado no tienen, por el contrario, nada que ver con la naturaleza, sino que se limitan a ser convenciones artificiales, productos exclusivos del hombre. El propio San Agustín dice que esta oposición es la base misma del concepto de teología natural[8]. Evidente es que tiene presente la vieja antítesis de φύσει y θέσει. Hasta Antístenes, el discípulo de Sócrates, cuya influencia fué profunda sobre la filosofía estoica, había distinguido el único φύσει θεός de los muchos θέσει θεοί[9], entre los cuales no incluía menos los dioses de los poetas que los del culto oficial. Así, pues, bajo el punto de vista de la teología natural, estaban los dioses de los poetas y los del estado exactamente sobre el mismo pie. Es éste un punto que San Agustín aduce muy certeramente contra Varrón[10]. Es evidente que la triple división de Varrón tendía a embotar la agudeza de esta antítesis a fin de que los dioses de estado pudieran salvarse del general repudio de los θέσει θεοί y conservar así sus derechos de nacimiento. La división era en realidad un compromiso. No sabemos quién fué el primero que la introdujo. En todo caso, tiene que haber sido algún filósofo helenístico (probablemente estoico), puesto que Varrón usaba aún para sus tres *genera theologiae* los adjetivos griegos *mythicon, politicon* y *phy-*

sicon. San Agustín fué uno de los primeros en sustituir la palabra griega *physicos* por la latina *naturalis*[11].

La palabra "teología" es mucho más vieja que el concepto de teología natural y la tricotomía varroniana. Pero la teología es también una creación específica del espíritu griego[12]. Este hecho no se ha entendido siempre exactamente y merece especial atención, pues afecta no sólo a la palabra, sino más aún a la cosa que la palabra expresa. La teología es una actitud del espíritu que es característicamente griega y que tiene alguna relación con la gran importancia que atribuyen los pensadores griegos al *logos,* pues la palabra *theologia* quiere decir la aproximación a Dios o a los dioses *(theoi)* por medio del *logos.* Para los griegos se volvió Dios un problema. De nuevo será mejor rastrear el desarrollo así de la idea como de la palabra en la historia de la lengua, que no empezar por una discusión sistemática de las relaciones entre teología y filosofía, pues semejantes definiciones generales nunca son válidas para más que un período limitado.

Las palabras ϑεολόγος, ϑεολογία, ϑεολογεῖν, ϑεολογικός fueron creadas en el lenguaje filosófico de Platón y Aristóteles. Platón fué el primero que usó la palabra "teología" (ϑεολογία) y fué evidentemente el creador de la idea. Introdujo ésta en su *República,* allí donde quería sentar ciertas pautas y criterios filosóficos para la poesía. En su estado ideal deben los poetas evitar los errores de Homero, de Hesíodo y de la tradición poética en general, para levantarse en su manera de presentar los dioses hasta el nivel de la verdad filosófica. Las deidades míticas de la antigua poesía griega estaban maculadas por todas las formas de la flaqueza humana, pero semejante idea de los dioses era incompatible con la concepción racional de lo divino que tenían Platón y Sócrates. Así, pues, al proponer Platón en la *República*[13] ciertos τύποι περὶ ϑεολογίας, ciertos "esbozo de teología", brotó la creación de la nueva palabra del conflicto entre la tradición mítica y la aproximación natural (racional) al problema de Dios. Tanto en la *República* cuanto en las *Leyes* se presenta la filosofía de Platón, en su más alto nivel, como teología en este sentido. Desde entonces todo sistema de filosofía griega (con la sola excepción de la escéptica) culminó en una teología, y podemos distinguir sendas teologías platónica, aristotélica, epicúrea, estoica, neopitagórica y neoplatónica.

Las palabras derivadas de ϑεολογία son especialmente frecuentes en las obras de Aristóteles y su escuela[14]. En los escritos de Aristóteles se usan para indicar un complejo especial de problemas y una determinada actitud intelectual[15]. Pero el uso que de

ellas hace Aristóteles entraña notoriamente una íntima contradicción. De un lado, entiende Aristóteles por "teología" la rama fundamental de la ciencia filosófica que también llama "filosofía primera" o "ciencia de los primeros principios", la rama que más tarde recibe el nombre de "metafísica" entre sus seguidores. En este sentido es la teología la última y más alta meta de todo estudio filosófico del Ser[16]. Pero en determinados pasajes, de contenido histórico, usa Aristóteles el término para designar a ciertos no-filósofos como Hesíodo y Ferécides a los que coloca en una oposición un tanto extrema con los más antiguos entre los auténticos filósofos o físicos[17]. En este sentido cabría decir del período más antiguo que la filosofía empieza allí donde termina la teología. Podemos encontrar una buena prueba de esta concepción en el libro primero del diálogo perdido de Aristóteles *Sobre la Filosofía,* que gozó de una gran fama en la antigüedad. Cuando, por ejemplo, discute Aristóteles los antecedentes históricos de su propia filosofía científica, llegando hasta el punto de tomar en cuenta los sistemas religiosos de Oriente, sospecho que el vasto alcance de su revista puede explicarse de la manera más sencilla si recordamos que los hombres que representaban esta especie de sabiduría (σοφία) le impresionaban como pertenecientes a la categoría del ϑεολόγος en el segundo sentido a que he hecho referencia[18]. Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles y el primer hombre que escribió una historia de la teología, emplea el mismo sistema de clasificación. Consecuentemente, también él presta especial atención a los sistemas religiosos orientales cuando trata de las aportaciones de los escritores en verso y prosa de Grecia a la teogonía, al origen de los dioses. Pero Eudemo jamás habría incluído a su maestro Aristóteles, el que fué el creador de la metafísica o teología en sentido filosófico, entre los teólogos.

Me gustaría despejar esta aparente contradicción refiriéndome a un pasaje del libro XII de la *Metafísica,* donde después de desarrollar su propia teoría del motor inmóvil del univeiso y de los motores de las esferas, retrocede Aristóteles hasta la antigua concepción religiosa de los dioses que están en el cielo. Aristóteles ve aquí un atisbo de la verdad, pero siente que la religión ha amplificado mitológicamente este certero atisbo con la invención de los dioses antropomórficos[19]. Los teólogos representan, pues, el pensamiento humano en su primitiva etapa mitológica. En años posteriores vuelve la filosofía —en un plano racional— al problema que ya habían atacado los teólogos a su propia manera. En este punto y hora nace una concepción suficientemente vasta

para tomar en cuenta ambas etapas: la concepción de la teología que encontramos en Platón y Aristóteles.

Aún hoy, fácilmente se pudiera iniciar la historia de la teología filosófica con este período, como ha hecho Edward Caird en su excelente libro *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, resultado de sus propias Conferencias Gifford en la Universidad de Glasgow[20]. Análogamente, al escribir Paul Elmer More con la vista fija en los orígenes de la teología cristiana, inició su larga serie de obras sobre *The Greek Tradition* con un volumen sobre *The Religion of Plato*[21]. Verdad es que en Platón encontramos la primera aproximación sistemática a este problema. Pero afirmaciones filosóficas sobre lo divino se encuentran en los pensadores preplatónicos desde un principio. Estas afirmaciones me llaman la atención como extremadamente significativas para las relaciones entre la religión y el pensamiento filosófico. Quien tenga presentes ciertos aspectos de la filosofía de los períodos helenístico e imperial, no tendrá el deseo de sostener que el valor y la originalidad de las ideas religiosas de una escuela filosófica son siempre necesaria y directamente proporcionales al grado de sus ambiciones sistemáticas. Me gustaría, por tanto, rastrear en estas conferencias los primeros comienzos de la teología dentro del pensamiento filosófico griego, sin intentar seguir su desarrollo ulterior[22]. Lo que el epicúreo Veleyo trata de hacer en el libro primero *De natura deorum* de Cicerón y el estoico Lucilio Balbo en el libro segundo del mismo diálogo, y lo que hace San Agustín en *De civitate Dei*, donde el autor pone igualmente el punto de partida de la historia de la teología en los pensadores de la escuela milesia, es lo que vamos a intentar una vez más sobre la base de un cuidadoso análisis filológico, sin dejarnos influir por ningún dogma filosófico[23]. Y vamos a encontrar que el problema de lo Divino ocupa en las especulaciones de los primeros filósofos naturales un puesto mucho más amplio de lo que con frecuencia estamos dispuestos a reconocer y que en realidad recibe una parte de su atención mucho mayor de la que pudiera llevarnos a esperar el cuadro que trata Aristóteles del desarrollo de la filosofía en el libro primero de la *Metafísica.*

En la filosofía griega posterior, que está trabajada más sistemáticamente, se halla la teología tan claramente diferenciada de las demás ramas del pensamiento que es fácil tratarla por separado. Pero en el más antiguo pensamiento griego no hay tal diferenciación. De aquí brota una dificultad metodológica; pues si queremos realmente entender las sentencias aisladas de Anaxi-

mandro o de Heráclito sobre Dios o "lo Divino", necesitamos tomar siempre su filosofía como un todo, como un organismo indivisible, sin considerar nunca los ingredientes teológicos aparte de los físicos u ontológicos. Por otra parte, son evidentes las razones por las cuales es imposible aquí desplegar todo el material de la tradición ante nosotros y entrar en todos los problemas especiales de la historia del más antiguo pensamiento griego. Como esto se ha hecho con bastante frecuencia, podemos suponer cierta familiaridad con el campo tradicional de investigación[24]. Lo que nos incumbe ahora es volver la atención hacia un lado particular del pensamiento filosófico sin perder de vista el conjunto. En esta forma podemos acercarnos considerablemente a algunos de los testimonios más importantes y abordarlos en una interpretación directa. Pues en esto estriba, creo yo, nuestra única probabilidad de avanzar y descubrir allí donde ya se ha explorado tan cabalmente el terreno.

Ya desde los tiempos de Aristóteles viene siendo uno de los convencionalismos de la historia de la filosofía fijar la vista en estos pensadores desde una perspectiva que hace resaltar sus logros como cultivadores de la ciencia natural[25]. Aristóteles los llamaba los φυσικοί (en el sentido antiguo del término), lo que a su vez llevó a modernos intérpretes del siglo XIX a tomarlos por los primeros físicos (en el sentido moderno). A los adelantados de la ciencia natural bien podía perdonárseles, parecía, el haber mezclado sus grandes y nuevas intuiciones científicas con otros elementos, semimitológicos: era la tarea del espíritu histórico moderno separar estos rasgos unos de otros y seleccionar como verdaderamente importantes las ideas científicas que puedan considerarse como una anticipación de nuestra propia ciencia empírica. Los historiadores modernos de la filosofía griega que vivieron durante el período de los sistemas metafísicos de Hegel y demás idealistas alemanes, a saber, Zeller y su escuela, se detenían principalmente en Platón, Aristóteles y los filósofos especulativos. La edad positivista que siguió, con representantes como Burnet y Gomperz, destacó a su vez el carácter empírico y científico de los primeros pensadores. En su afán de probar la modernidad de los presocráticos, dichos representantes han menoscabado con frecuencia, y hasta olvidado, el aspecto de los primeros filósofos por el que se interesa este libro al acercarse a ellos dentro de la perspectiva del origen de la teología natural. Ésta es la perspectiva dentro de la cual vieron a estos filósofos los propios escritores antiguos. Cuando Cicerón en su *De natura deorum* y San Agustín en *De civitate Dei* ven a los físicos que

van de Tales a Anaxágoras como los primeros teólogos, se limitan a repetir lo que encuentran en sus fuentes griegas.

Si la posición del pensamiento presocrático en la historia de la filosofía griega necesita de revisión y complemento en este sentido, no puede menos de resultar afectada también nuestra manera de ver sus relaciones con la religión griega. La teología de los primeros filósofos los presenta como una parte no menos importante de la historia de la religión griega que de la historia de la filosofía. Las historias habituales de la religión apenas han tratado nunca en serio su teología dentro de este conjunto más amplio, probablemente porque el principal interés de estas historias siempre se ha dirigido más a las divinidades objeto de culto y las instituciones de la vida religiosa que a las ideas. Wilamowitz nos ha prestado en su obra póstuma *Der Glaube der Hellenen* el gran servicio de romper con este prejuicio, adjudicando a los filósofos griegos su lugar dentro del desarrollo religioso del pueblo griego[26]. Pero como es natural en una obra de tan vasto alcance, Wilamowitz nunca interpreta realmente las palabras de los filósofos dentro del conjunto de todo su pensamiento, ni trata de determinar su pleno sentido. Su juicio sobre ellos resulta gravemente perjudicado por un espíritu de protestantismo que le impide ver suerte alguna de verdadera religión ya en el mundo intelectual, ya en las prácticas piadosas del culto, incluso cuando pudieran enseñarnos algo de importancia acerca de lo que quería decir religión para los griegos. Por lo mismo debe ser una de nuestras principales finalidades dar a la religión de los filósofos —y no sólo a la de los pensadores presocráticos— un lugar realmente positivo en nuestro esfuerzo por comprender cómo se desarrolló la religión griega. Antes de poder hacer esto debidamente, necesitamos primero adquirir una idea más adecuada de la forma específica que toma el pensamiento religioso cuando entra en la etapa de la especulación filosófica independiente. Es fácil decretar *a priori* que las sublimes ideas que se formó de la naturaleza de lo Divino una determinada edad de la historia humana no corresponden a nuestro concepto corriente de lo que es religión y que por consiguiente deben dejarse a los filósofos y los físicos, quienes por su parte no se cuidan mucho de ellas porque no son pura razón. Esta situación sólo es otro ejemplo de la lamentabilísima falta de integración de la vida humana que es característica de nuestra moderna civilización y que tratamos de imponer a las edades anteriores al hacer la interpretación histórica de sus creaciones. Mas al proceder así, nos privamos con frecuencia de la posibilidad de penetrar su verdadera naturaleza

y quizá incluso de la buena ventura que podrían aportarnos. Una auténtica comprensión del intelectualismo religioso de los más antiguos griegos es uno de los primeros pasos por el camino que lleva a una apreciación más justa de las fases históricas posteriores del espíritu griego. Partiendo de estos heroicos comienzos fué desenvolviéndose la transformación y reavivación filosófica desde la religión en la teología de Platón, en los sistemas de Aristóteles y de las escuelas helenísticas (estoicos, epicúreos, etc.), y sobre todo en el sistema de teología que fué producto del conflicto y la compenetración de la tradición griega y la religión judaica y otras orientales hasta, por último, la fe cristiana. Las bases espirituales de esta creciente unidad humanista del mundo fueron *1)* el *Imperium Romanum*, mientras se sostuvo apoyado en la idea de un gobierno mundial de la ley y de la justicia; *2)* la *paideia* griega, mientras se la concibió como el punto de partida de una cultura humana universal, y *3)* una teología "universal" (καθολική) como armazón religiosa de semejante civilización. La teología filosófica de los primeros pensadores griegos representa, como reconoce claramente y proclama altamente San Agustín en su *De civitate Dei*, el hontanar de esta teología universal que fué desarrollándose paulatinamente.

Mucho hace que inicié mis trabajos sobre la filosofía presocrática bajo la dirección de hombres como Hermann Diels y Wilamowitz, y estoy obligado a verla como una parte de la historia del genio griego. Pero también he gastado una vida entera en el estudio de la tradición cristiana, especialmente en su fase antigua, griega y romana. Por lo mismo me ha impresionado profundamente la continuidad de las formas fundamentales del pensamiento y de su expresión que franquea triunfante el abismo abierto entre estos períodos antitéticos del espíritu humano y los integra en una civilización universal.

Escritores anteriores a Aristóteles advirtieron ciertas relaciones entre algunas ideas de los filósofos naturales y las de los más antiguos poetas griegos. Con seguridad que la sugerencia de que Homero se adelantó a la teoría de Tales de que el agua es el principio fundamental de todas las cosas (sugerencia que puede proceder de la escuela platónica) es una sugerencia que Aristóteles mismo mira con un aire de reserva crítica[27]. Pero hasta donde se trata de los problemas de la metafísica, incluso él parece ver en Hesíodo y otros como éste los precursores de la filosofía. Los llama, en efecto, los πρῶτοι θεολογήσαντες, exactamente como dentro del mismo orden de ideas habla de los más antiguos filósofos, los πρῶτοι φιλοσοφήσαντες. Esto implica que

ya en el siglo IV podía usarse la palabra θεολογεῖν en un sentido muy propiamente aplicable al θεολογεῖν de los filósofos[28]. Pero cuando Aristóteles emplea la palabra πρῶτοι, ésta entraña además la nota de algo no desarrollado y primitivo, de algo a que debe seguir una etapa más alta de desarrollo. En otro pasaje opone los filósofos a los antiguos teólogos del tipo hesiódico: lo esencial en los filósofos, dice, es que proceden por medio de métodos rigurosos de demostración; los teólogos, en cambio, son μυθικῶς σοφιζόμενοι[29]. Esta es una fórmula llena de sentido; pone de manifiesto a la vez un factor común y un elemento diferencial: los teólogos se parecen a los filósofos en que promulgan ciertas doctrinas (σοφίζονται); pero no se parecen a ellos en que lo hacen "en forma mítica" (μυθικῶς).

En general, la caracterización anterior no se aplica a Homero; al contrario, indica precisamente la naturaleza de la diferencia entre la *Teogonía* de Hesíodo y la épica homérica. Sólo en aquellos pasajes aislados que aducen la principal excusa que tiene Aristóteles para clasificar a Homero entre los teólogos, aparece también éste a la misma luz[30]. Cuando la *Ilíada* se refiere a Océano como origen y fuente de todos los dioses, esto tiene una resonancia teogónica; pero cuando en otro verso se describe a Océano como origen y fuente de todas las cosas, esto no parece ser nada más que una transparente manera de expresar en forma mítica la noción relativamente empírica de que todo emergió del agua[31]. Por lo regular, las leyendas heroicas que constituyen el contenido de los poemas homéricos raramente dan ocasión a aplicaciones doctrinales. Pero el excepcional pasaje indicado bien puede pertenecer a una de las porciones más tardías de la *Ilíada*. Si es así, podemos aventurar la inferencia de que la posición intelectual con que nos encontramos aquí pertenezca a una etapa de desarrollo posterior a aquella en que alcanzó su cumbre la épica heroica del tipo homérico[32]. Naturalmente, no debemos trazar una distinción demasiado tajante entre la leyenda heroica y los mitos sobre los dioses, pues una y otros fueron ante todo intentos de describir lo que ya había pasado y una y otros fueron considerados originalmente como verdaderos. Por otra parte, las leyendas sobre los dioses daban naturalmente mucha más ocasión para σοφίζεσθαι, esto es, para introducir explicaciones y construcciones originales como las que encontramos en la *Teogonía* de Hesíodo. Es precisamente esta conjunción de las representaciones tradicionales acerca de los dioses con el elemento de la actividad intelectual subjetiva lo que determina el carácter teológico de la obra de Hesíodo.

En la épica más antigua no había ni asomos de llamar al poeta por su nombre; el poeta era sencillamente un vehículo anónimo de la inspiración de las Musas, que llevaba por el ancho mundo las leyendas de los antiguos tiempos. Este hecho suministra un *topos* canónico para los *prooimia;* pero Hesíodo lo aprovecha como una ocasión para hacer un poco de historia personal. Nos cuenta cómo se le aparecieron, a él, Hesíodo, las Musas mientras guardaba sus ovejas al pie del monte Helicón, y cómo le dieron el báculo del rapsoda en señal de que su misión debía ser la de cantor. Aquí esta ya claramente expresada la nueva aparición de lo subjetivo. Pero esta aparición también entraña una nueva responsabilidad. Las Musas dicen a Hesíodo:

Sabemos cómo decir muchas cosas falsas que suenan como verdades;
Pero también sabemos cómo expresar la verdad cuando lo preferimos.[33]

Evidentemente, Hesíodo siente que aquí va más allá que los poetas anteriores; pues pretende decir la verdad acerca de aquellos seres de que más difícil es saber algo, de los dioses mismos[34]. Su obra va a revelar el origen de todos los dioses reinantes a la sazón sobre el Olimpo; también nos dirá él cómo se originó el mundo, con todo su orden actual[35]. Tiene por consiguiente que recoger todos los mitos importantes y que mostrar cómo armonizan unos con otros; quizá tenga que eliminar muchas versiones que le parecen inexactas, o que excogitar nuevos enlaces allí donde la tradición no proporciona ninguno.

El postulado básico de Hesíodo es el de que hasta los dioses han tenido origen. Esta idea no era en modo alguno nueva en aquel tiempo. Era una idea frecuentemente implícita en las leyendas, aun cuando pudiera parecer incompatible con el hablar corrientemente de los dioses eternos[36]. El propio Zeus y otras varias entre las grandes divinidades objeto de culto habían tenido padres y años de juventud. Narraciones semejantes se habían contado incluso de Cronos y Rea, a quienes se había hecho hijos de Urano y Gea. Más allá de esto no iba la serie; se había alcanzado el primer principio y no se hacían más preguntas. Nadie que tratase de dar a todos estos cuentos sobre los divinos antepasados un orden preciso, como hacía Hesíodo, podía dejar de ver los dioses mismos aproximadamente de la misma manera. La idea de una serie de procreaciones sucesivas, que es la solución que da Hesíodo al problema, se convierte en el principio mediante el cual pueden vincularse en último término todos los seres individuales que forman parte del mundo de la divinidad[37].

En esta forma se desarrolla una genealogía sistemática de los dioses[38]. Para Hesíodo, que es capaz de ver divinas personalidades hasta en fuerzas físicas como el cielo y la tierra, la generación es la única forma real de tener origen. Si tenemos claramente presente este hecho, podemos seguir el rastro de un tipo de pensamiento causal inequívocamente racional por la consecuencia con que se desenvuelve, aunque tome la forma del mito, por detrás del afán de reducir a esquema todas las generaciones de los dioses desde el comienzo mismo del mundo[39]. Poco importa que no hubiese aparecido aún la idea de causa y efecto, pues se trata de un auténtico σοφίζεσθαι, aunque sea μυθικῶς.

Pero en Hesíodo encontramos algo más que una sumisión pasiva al afán de narrar mitos: cuando se pone a contar los viejos mitos, tiene en la mente problemas reales que siente que él está ahora en situación de responder. Esto es visible a cada momento y no simplemente en su manera de construir la genealogía de los dioses. En el otro poema que sobrevive de él, los *Trabajos y Días*, donde expone a los hombres del campo su doctrina acerca del trabajo humano, la necesidad de éste y las bienandanzas que depara, plantea el problema de las dificultades y pesadumbres de la vida y de cómo han caído sobre la humanidad. Hasta en un pasaje absolutamente no mitológico, que nos sume directamente en el medio ambiente del poeta, trata éste de resolver el problema filosófico en términos de los mitos tradicionales. El poeta nos cuenta cómo en un principio vivían los hombres en un estado paradisíaco sin trabajos ni esfuerzos, y cómo el robo del fuego por Prometeo y la creación de Pandora, la primera mujer, trajeron el mal y la responsabilidad al mundo. Esto es teología en un sentido muy auténtico, pues nos da una explicación mítica de ciertos hechos morales y sociales comparable al relato bíblico de la caída. La teología de Hesíodo, así aplicada a la vida práctica, debe darnos un conocimiento más penetrante de su verdadera naturaleza[40]. En la doctrina de Eris —la maligna diosa de la lucha— con que abre sus *Trabajos y Días*, como una advertencia a su avaro y pendenciero hermano Perses, hace una referencia expresa a su propia *Teogonía*[41], aunque sólo la haga para corregir su doctrina anterior, pues ahora da a la rencorosa Eris de la *Teogonía* una diosa hermana, la Eris buena, que preside toda sana rivalidad en este mundo. La simple existencia de esta rectificación posterior es prueba palpable de hasta qué punto afectan la actitud de Hesíodo frente a la mitología los nuevos problemas que el poeta se plantea. Estas cuestiones se repiten una y otra vez a lo largo de la *Teogonía*, y su alcance es lo bas-

tante amplio para abarcar todos los problemas que plantea la conciencia religiosa de su época, ya trate el poeta de explicar el hecho del mal y las tribulaciones, ya de justificar el reinado de los dioses mismos. Pues ni siquiera éstos resultan inmunes a la crítica, ahora que empiezan a ponerse en tela de juicio los medios excogitados por el hombre mismo para poner orden en el estado y en la comunidad; y la concepción genealógica del gobierno de los dioses que tiene Hesíodo le hace ver este mundo como un campo de batalla para los nuevos y grandes dioses de la luz y los sombríos y caprichosos poderes elementales de edades ha mucho desaparecidas. La pugna de estos dos grupos por la supremacía ha acabado por aplacarse, y Zeus queda triunfante; pero las tenebrosas profundidades de la tierra aún humean y hierven con el borbollante aliento de los vencidos. En esta pintura del castigo de los rebeldes en el mundo inferior[42], no menos que en sus invectivas contra la injusticia humana aquí en la tierra, como un crimen contra la autoridad de Zeus y su divina justicia, revela Hesíodo la naturaleza teológica de su pensamiento.

Si la *Teogonía* invade el reino de la vida humana, nunca pierde el contacto con el orden natural del mundo. La teogonía retrocede hasta la cosmogonía cuando el poeta procede a poner en conexión la reinante dinastía de los dioses con los primievales Urano y Gea. Ya hemos dicho que el pensamiento de Hesíodo nunca va más allá del Cielo y la Tierra, los dos fundamentos del mundo visible; antes de éstos era el Caos[43]. En la *Física* habla Aristóteles del Caos como de un espacio (τόπος) vacío[44]; y otro pasaje de la *Teogonía* muestra que el caos no es nada más que el espacio que se abre como un bostezo entre la Tierra y el Cielo[45]. Evidentemente la idea del caos pertenece a la herencia prehistórica de los pueblos indoeuropeos; pues la palabra está relacionada con χάσκω (bosteza, en inglés *gape)* y de la misma raíz *gap* formó la mitología nórdica la palabra *ginungagap* para expresar esta misma representación del abismo que se abría como un bostezo antes del comienzo del mundo. La idea corriente del caos como algo en que todas las cosas están confusamente mezcladas es un perfecto error; y la antítesis entre el caos y el cosmos, que descansa sobre esta noción inexacta, es simplemente una invención moderna. Es posible que la idea de *tohu wa bohu** se haya leído sin darse cuenta en la concepción griega por influjo del relato bíblico de la creación en el Génesis. Para Hesíodo, que piensa en términos de genealogías, hasta el Caos tuvo su origen. Hesío-

* "Desordenada y vacía" (Gn. I, 2).

do no dice "en el principio era el Caos", sino "primero tuvo origen el Caos y luego la Tierra", etc.[46] Aquí surge la cuestión de si no tendrá que haber habido un principio (ἀρχή) del originarse, algo que no se haya originado ello mismo. Hesíodo deja esta cuestión sin respuesta; en rigor nunca va tan lejos que llegue a suscitarla. Hacer tal cosa requeriría un grado de consecuencia que es aún de todo punto extraño a su pensamiento. Pero su *Teogonía* es de notoria importancia para una futura filosofía que antes o después será en realidad lo bastante consecuente para hacer tales preguntas. Ni es en modo alguno menos notorio que, una vez planteada esta cuestión, no puede dejar de afectar a ciertas concepciones a que ha concedido mucho peso la religión, ni puede, en absoluto, carecer de transcendencia religiosa por su propio derecho. Y la cosa que más habrá hecho por movilizar el contenido filosófico de los mitos y darle transcendencia religiosa es la *Teogonía* de Hesíodo, con su teologizar los viejos mitos de los dioses. Ocioso me parece discutir si la verdadera religión griega está en el mito o en el culto. En todo caso tiene Hesíodo motivos auténticamente religiosos para tratar los mitos teológicamente; y no puede caber duda de que ve algo de importancia religiosa en las repercusiones cósmicas que pretende encontrar en ciertos mitos. Hay que tener presente este hecho en todo intento de juzgar la teología de los filósofos naturales de Grecia como un fenómeno religioso, aun cuando estos filósofos busquen otros caminos para resolver los problemas de este penumbroso reino de la teología mítica, y otros caminos para dar satisfacción a la interna necesidad que los había provocado.

Después de todo no hay razón alguna por la que no debamos ver en la *Teogonía* de Hesíodo una de las etapas preparatorias de la filosofía que pronto iba a llegar[47]. La historia misma ha desvanecido todas las dudas sobre este punto, revelando la decisiva influencia de las ideas de Hesíodo. En la visión del mundo que éste tiene hay ciertos puntos bien precisos a los que los grandes filósofos gustan especialmente de volver su atención. Los filósofos no sólo aluden frecuentemente a la concepción del caos y del comienzo de las cosas, sino de hecho a todo el lado cosmogónico de la *Teogonía*. Si las ideas implicadas en la visión no son en modo alguno ideas derivadas directamente de la experiencia, pueden con todo someterse a alguna verificación empírica, o en el peor de los casos puede hallárselas en conflicto con la experiencia; así es absolutamente inevitable que se vuelvan blanco de la crítica para todo el que piense por sí mismo y empiece por los datos evidentes de sus sentidos, como el filósofo

natural. Pero la crítica negativa no es la única respuesta que en estos hombres provoca Hesíodo, pues en la *Teogonía* de éste hay mucho que tiène directa significación filosófica para aquéllos. Podemos ver, por ejemplo, la forma en que la peculiar concepción de Eros como el primero de los dioses que tiene Hesíodo es desarrollada más tarde por Parménides y Empédocles. En realidad, esta idea ha sido de una fecundidad casi ilimitada a lo largo de la historia de la filosofía, incluso hasta las teorías del siglo XIX sobre el amor cósmico. Para Empédocles es el Amor (o, como él lo llama, la Φιλία) la causa eficiente de toda unión de fuerzas cósmicas. Esta función está simplemente tomada del Eros de Hesíodo. En el comienzo mismo de su relato del origen del mundo, introduce el poeta a Eros como uno de los más antiguos y de los más poderosos de los dioses, coeval con la Tierra y el Cielo, la primera pareja, que se junta en unión de amor por obra del poder de aquél[48]. La historia de la Tierra y el Cielo y de su matrimonio era uno de los mitos tradicionales; y Hesíodo razona con perfecta lógica cuando infiere que Eros tiene que haber sido una divinidad tan vieja como aquéllas, mereciendo por ende uno de los primeros lugares[49]. La unión del Cielo y de la Tierra inicia la larga serie de procreaciones que suministra el principal contenido de la *Teogonía* y ocupa el centro del interés teológico de Hesíodo. ¿Cómo podría éste dejar de indagar la fuente de aquel impulso que juntó a todas las divinas parejas y hasta llegó a unir la teogonía con la cosmogonía, la verdadera causa del origen del mundo? ¿Ni cómo podría nadie que pensara en tantas fuerzas naturales y morales como en personas divinas, dejar de ver un dios en el Eros que une todas las cosas?

Los historiadores de la religión han señalado que Eros tuvo un culto muy antiguo en Tespias de Beocia, al pie del monte Helicón, aunque no aparezca por ninguna parte como una divinidad objeto de culto en tiempos primitivos. Dado que también Hesíodo tenía una especial relación personal con las Musas de este su propio solar, el hecho de que adjudique a Eros un papel tan importante pudiera explicarse por una natural parcialidad hacia el dios de su propia vecindad. Pero esta explicación me parece más bien superficial. Es mucha verdad que el culto pudo haberle dado una buena razón para meditar sobre esta deidad; pero esto no es bastante para dar cuenta del papel que desempeña Eros en la *Teogonía*. El dios objeto de culto en Tespias es simplemente un fecundador de ganados y de los matrimonios humanos; no se tornó una fuerza cósmica hasta que ocupa su puesto

a la cabeza de la serie de procreaciones que dan nacimiento al ancho mundo y a los dioses mismos. Aislando así el poder productor de estas procreaciones, para colocarlo al comienzo de la serie entera como la divina causa de ésta, lleva a cabo Hesíodo una hipóstasis como las que encontramos en análogas etapas del pensamiento teológico de todos los tiempos y todos los pueblos. Esto es precisamente lo que hacen los teólogos hebreos cuando toman la frase "y dijo Dios" (la frase repetida a cada nuevo acto creador de Yahveh en el relato mosaico de la creación) y la hipostatan como Palabra creadora, como *Logos,* tratándola como un ser primordial de suyo y colocándola a la cabeza de la serie de actos creadores que proceden de ella. El hecho de que Eros recibiese ya los homenajes de un culto no era más importante para Hesíodo que el problema de si también eran divinidades objeto de culto el Cielo y la Tierra o Cronos y Rea. Lo importante es que la introducción de Eros es de todo punto típica del pensar teológico de Hesíodo. Enteramente aparte de los filósofos naturales a quienes ya mencionamos, encontraremos que este método de hipóstasis míticas se vuelve un procedimiento singularmente importante de explicar el mundo en la cosmología teológica de los tiempos post-hesiódicos, donde el Eros primieval de Hesíodo vuelve a tener una poderosa influencia.

Pero en otros aspectos, si comparamos esta hispóstasis griega del Eros creador del mundo con la del *Logos* en el relato hebreo de la creación, podemos observar una profunda diferencia en la manera de ver de los dos pueblos. El *Logos* es la sustancialización de una propiedad o poder intelectual del Dios creador, que está situado *fuera* del mundo y trae este mundo a la existencia por obra de su propio y personal *fiat.* Los dioses griegos están situados *dentro* del mundo; son descendientes del Cielo y de la Tierra, las dos mayores y más relevantes partes del universo; y se generan por obra del ingente poder de Eros, el cual pertenece igualmente al mundo como una primitiva fuerza omnigeneratriz. Están, pues, sujetos ya o lo que llamaríamos una ley natural, aun cuando el espíritu hipostático de Hesíodo se represente esta ley como un dios entre otros más bien que como un principio gobernador de todas las cosas. Pero en la concepción hesiódica encontramos ya el germen de la busca de un principio natural único con que nos tropezamos en los filósofos posteriores. La influencia de la concepción resultará especialmente clara en las nuevas formas que toma el Eros de Hesíodo en las obras de Parménides y Empédocles. Cuando el pensamiento hesiódico acaba por dejar paso a un pensar verdaderamente filosófico, se

busca lo Divino dentro del mundo, no fuera de éste, como en la teología judeo-cristiana que se desarrolla a partir del libro del Génesis. Entonces se reconocerá en Hesíodo más bien un cosmogonista que un teogonista y se buscará la naturaleza divina en aquellas fuerzas por obra de las cuales se engendran todas las cosas. En esta filosofía resultará Eros más importante que todos los dioses a quienes Hesíodo le hace dar el ser. Los dioses son parte de la tradición mitológica; y como el pensar de Hesíodo está íntegramente enraizado en el mito, esto es todo lo que se necesita para hacer de ellos algo real en su teología[50]. Como consecuencia, nunca tiene razón alguna para indagar la naturaleza de lo Divino en cuanto tal. Esta fundamental cuestión es una cuestión que no puede plantearse hasta tiempos en que se han vuelto problemáticas todas las divinas figuras individuales de Hesíodo y hasta los mitos mismos. Y semejante etapa no llega hasta el momento en que el hombre cae en la cuenta de que su única fuente de certidumbre al tratar con lo real reside en la experiencia y en un pensar fundado en ésta y consecuente consigo mismo. Si bien esta posición es sumamente distinta de la de Hesíodo, creo haber mostrado que no es absolutamente ajena a ella, sino que está en estrecha relación con su explicación teológica del mundo, que aporta en realidad el fondo a los problemas propios y peculiares de la nueva posición. Por eso es perfectamente natural que este nuevo pensar no deje de interesarse por el problema de lo Divino de una manera tan radical como se ha supuesto con frecuencia; por el contrario, acepta este problema como una de las herencias esenciales del período anterior, al mismo tiempo que lo replantea en una nueva y más general forma filosófica.

CAPÍTULO II

LA TEOLOGÍA DE LOS NATURALISTAS MILESIOS

En el pórtico de la filosofía se levantan tres venerables figuras, Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Desde los tiempos de Aristóteles siempre encontramos a estos hombres formando un grupo de físicos o filósofos de la naturaleza. Si bien es cierto que en años posteriores hubo otros pensadores de inclinaciones semejantes, estos tres siguen siendo preeminentes en su género y notoriamente forman un grupo unificado. Hasta por su lugar de origen se encuentran reunidos: todos son hijos de Mileto, la metrópoli del Asia Menor griega, que había alcanzado la cima de su desarrollo político, económico e intelectual durante el siglo VI. Fué aquí, en el suelo colonial de Jonia, donde el espíritu griego forjó las dos concepciones generales del mundo que dieron origen de una parte a la épica homérica y de otra a la filosofía griega. Podemos, naturalmente, mostrar que los griegos de Asia Menor entraron en un contacto muy estrecho con las viejas culturas de Oriente en el comercio, el arte y la técnica; y siempre habrá alguna disputa acerca del grado en que contribuyó esta influencia al desarrollo intelectual de Grecia. No es difícil imaginar qué profundamente debió de quedar impresionado el sensitivo espíritu de los griegos por los variados mitos orientales acerca de la creación y por el intento babilonio de poner en conexión todos los acontecimientos terrestres con las estrellas. Quizá podamos rastrear incluso en la teología de Hesíodo ciertas reacciones a las especulaciones teológicas de los orientales, especialmente en los mitos de la primera mujer y de cómo vinieron a la tierra el pecado y el mal[1].

A pesar de todo esto, la *Teogonía* de Hesíodo es ya enteramente griega así por su contenido como por su espíritu; y el impulso que lleva a los filósofos jonios de la naturaleza a tratar de comprender el mundo en términos universales toma una forma que es exclusiva e inequívocamente suya. El tipo hesiódico del racionalismo, con su interpretación y síntesis de los mitos tradicionales, ha cedido el paso a una nueva y más radical forma de pensar racional, que ya no saca su contenido de la tradición mítica, ni en rigor de ninguna tradición, sino que toma por punto de partida las realidades dadas en la experiencia humana, τὰ ὄντα, "las cosas existentes". Tenemos aquí una expresión que se usó un tanto comúnmente, incluso en posteriores tiempos, para

designar los bienes domésticos y lo que es propiedad de una persona; en el lenguaje filosófico se amplía ahora su alcance hasta abarcar todo lo que encuentra en el mundo la percepción humana[2]. Al definir con esta amplitud su tema, muestra la filosofía que ha alcanzado un nuevo nivel, incluso en materia de teología; pues entre estos ὄντα no hallarán lugar alguno las fuerzas celestes de que hablaban piadosamente los antiguos mitos, ni podrán estas fuerzas seguir pasando desde el primer momento por reales, como lo puede la presencia efectiva de cosas como las estrellas y el aire, la tierra y el mar, los ríos y los montes, las plantas, los animales y los hombres. El trueno y el relámpago son hechos dados; pero ¿puede decirse lo mismo de Zeus, el Dios que los envía? En todo caso, Zeus no pertenece al reino de las cosas que alcanzan los sentidos; y más allá de este reino no podemos ir. Incluso si, concediendo que los ojos y los oídos no llegan muy lejos, recalcamos que la imaginación atraviesa inmensas distancias más allá de los límites de la percepción directa, los ὄντα que encuentra la imaginación siempre serán de la misma índole que las cosas que se presentan a los sentidos, o por lo menos muy semejantes.

Una actitud intelectual tan cauta implica una profunda alteración del estado del espíritu humano comparado con la etapa mitológica. Ha cambiado la actitud del hombre frente al mito mismo. Verdad es que los más antiguos pensadores filosóficos no nos han dejado afirmaciones directas acerca de su posición relativamente a los mitos tradicionales; pero es inconcebible que pudieran dejar de considerar sus propias ideas como antitéticas, de la manera más patente, a una forma de vida basada en el supuesto de que todo cuento mítico universalmente recibido tiene que ser verdadero. En especial, tienen que haber sentido que los μῦθοι no deben entrometerse en ningún auténtico conocimiento del mundo. Ahora bien, la palabra μῦθοι había sido en su origen un nombre inocuo para cualquier narración o parlamento; pero en tiempo de los milesios, cuando los hombres empezaron a volverse hacia una fuente más directa de conocimiento, tuvo indudablemente la palabra que comenzar a tomar el sentido negativo que había de resultar casi universal en tiempo de Tucídides y que se expresa con un matiz singularmente claro en el adjetivo μυθώδης: aquí tenemos lo mítico en el sentido de lo fabuloso y no autentificado, en contraste con cualquier verdad o realidad verificable. Tucídides usa la palabra "mítico" para desacreditar los relatos tradicionales en verso y prosa acerca de los antiguos períodos de la historia griega; y seguramente que un

filósofo jonio de la naturaleza como Anaximandro tiene que haber experimentado sentimientos no menos despectivos al considerar lo que contaban los mitos acerca de los dioses y del origen del mundo. Bien cabría esperar que todo el que tuviera semejante punto de vista se lavara las manos ante todo aquello que hemos venido llamando teología, para desterrarlo al reino de lo imaginario[3]. En realidad, el hecho de que se llame a estos nuevos hombres filósofos naturales o φυσικοί (el término es relativamente tardío) pudiera parecer la expresión de un deslinde de intereses practicado por la idea misma de φύσις y que eliminaría automáticamente toda preocupación por los θεοί. Al confinarse en los hechos comprobables por los sentidos[4], los jonios parecerían, pues, haber tomado una posición ontológica que sería francamente no teológica.

Pero los testimonios conservados muestran aún claramente, con ser tan escasos, que esta manera de interpretar la actitud intelectual de los primeros filósofos, al parecer tan obvia, es una falsa modernización. Aun prescindiendo de todo testimonio, esta falsedad no puede menos de ser evidente para el filólogo, pues a éste le basta reflexionar que traducir la palabra φύσις por nuestra palabra "naturaleza" o φυσικός por "filósofo natural", no hace, en absoluto, justicia a la significación griega y es resueltamente erróneo. φύσις es una de esas palabras abstractas formadas con el sufijo —σις que se hicieron sumamente frecuentes después del período de la última épica. Designa con toda claridad el acto de φῦναι, el proceso de surgir y desarrollarse; ésta es la razón de que los griegos la usaran a menudo con un genitivo, como en φύσις τῶν ὄντων, el origen y desarrollo de las cosas que encontramos en torno nuestro. Pero la palabra abarca también la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan y merced a lo cual se renueva constantemente su desarrollo; en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia. Encontramos esta misma doble significación en la palabra γένεσις, sinónima de φύσις, que es tan vieja como ésta y quizá más vieja aún. En el pasaje homérico relativamente tardío en que se llama a Océano el origen de todas las cosas, está usada ya la palabra en este sentido. Decir que Océano es la *génesis* de todas las cosas es virtualmente lo mismo que llamarlo la *physis* de todas las cosas[5]. Ahora bien, Tales sostiene que el Agua es el origen de todas las cosas[6]. Esto no parece muy diferente, pero se está indisputablemente en presencia de una diferencia: ésta reside en el hecho de que el filósofo prescinde de toda expresión alegórica o mítica para enunciar su intuición

de que todas las cosas han venido del Agua. Su agua es una parte visible del mundo de la experiencia. Pero su manera de ver el origen de las cosas le acerca mucho a los mitos teológicos de la creación, o más bien, le lleva a competir con ellos. Pues si bien su teoría parece ser puramente física, evidentemente la piensa como teniendo también lo que podemos llamar un carácter metafísico. Este hecho se revela en la única de sus sentencias que ha llegado hasta nosotros en su tenor literal (si es que realmente se remonta a él): πάντα πλήρη θεῶν, "todo está lleno de dioses". Doscientos años más tarde, al final de este primer período del pensar filosófico, cita Platón este apotegma en forma especialmente enfática, casi como si fuese la palabra primigenia y la quintaesencia misma de toda filosofía[7]. Platón encuentra de profunda significación histórica el que la filosofía de la naturaleza, considerada durante tanto tiempo como fuente de ateísmo, haya vuelto, en su propia doctrina de los dioses de los astros, a la misma verdad básica de que había partido[8]. Y su discípulo en teología, Filipo de Opunte, cita estas palabras en su *Epinomis*[9] como fórmula definitiva del estudio filosófico del Ser, apoyada en su opinión por las más recientes teorías astronómicas acerca de los cuerpos celestes.

Al dar este nuevo contenido a la antigua sentencia de Tales, Platón la interpreta, naturalmente, a su propia manera; nosotros sólo podemos adivinar lo que Tales tenía realmente en la cabeza. Tenemos varias pequeñas pruebas de que le interesaban los imanes, y Aristóteles sugiere que aquí puede haber pensado en la atracción magnética. Esto querría decir que Tales se habría servido de este solo fenómeno como base de una generalización sobre la naturaleza del llamado mundo inorgánico. La afirmación de que todo está lleno de dioses querría decir, entonces, algo como esto: todo está lleno de misteriosas fuerzas vivas; la distinción entre la naturaleza animada y la inanimada no tiene de hecho fundamento alguno; todo tiene un alma[10]. Tales habría hecho, pues, de su observación del magnetismo una premisa para inferir la Unidad de toda la realidad como algo viviente. Esta interpretación está lejos aún de ser cierta. Pero en todo caso las palabras revelan que el hombre que las profiere está percatado del cambio de su actitud hacia las ideas prevalecientes sobre los dioses: aunque habla de dioses, emplea evidentemente la palabra en un sentido un tanto distinto de aquel en que la emplearían la mayoría de los hombres. En contraste con la concepción corriente de la naturaleza de los dioses, declara que todo está lleno de éstos. Esta afirmación no puede referirse a aquellos dioses con que ha-

bía poblado el monte y el río, el árbol y la fuente la imaginativa fe de los griegos, como tampoco a los moradores del Cielo o del Olimpo de que nos habla Homero. Los dioses de Tales no viven aparte, en alguna región remota e inaccesible, sino que todo, esto es, todo ese mundo que nos rodea familiarmente y que nuestra razón toma con tanta tranquilidad, está lleno de dioses y de los efectos de su poder. Esta concepción no deja de ser paradójica, pues presupone claramente que cabe experimentar estos efectos y experimentarlos en una forma nueva: tienen que ser algo que pueda verse con los ojos y cogerse con las manos. Ya no necesitamos andar buscando figuras míticas dentro o detrás de la realidad dada, para comprender que ésta es una escena donde ejercen su imperio poderes más altos. Al restringir así nuestro conocimiento a aquello que encontramos directamente ante nosotros, no estamos forzosamente obligados a abandonar lo Divino. Naturalmente, nuestro solo entendimiento apenas es de suyo capaz de darnos ninguna prueba adecuada de la existencia de los dioses de la fe popular; pero la experiencia de la realidad de la φύσις nos dota de una nueva fuente de conocimiento de lo Divino: a nosotros toca hacer presa en ello como con nuestras propias manos y por dondequiera en el mundo.

Podemos ahora aducir, para comparar otra primitiva frase de la vieja filosofía helénica, una anécdota atribuída a Heráclito. El cuento es que estando él al lado del hogar de su casa, calentándose, se dió cuenta de unos visitantes que se hallaban en el umbral de la misma y vacilaban en entrar. Entonces les gritó: "Entrad. También aquí hay dioses." [11] Se ha tomado esta frase como una referencia al fuego, del que sostenía Heráclito que era el primer principio de todas las cosas. En todo caso, las palabras de Heráclito suponen la sentencia de Tales, de que todo está lleno de dioses, ingeniosamente aplicada aquí a la situación del momento[12]. El cuento es simbólico del progreso intelectual que caracteriza los comienzos mismos de la filosofía griega, y es especialmente significativo por su alcance religioso. Sobre las puertas de la filosofía del Ser, que empieza con Tales, figura la inscripción, visible desde lejos a los ojos del espíritu: "Entrad. También aquí hay dioses". Estas palabras van a iluminar nuestro camino a través de la filosofía griega.

Al tratar de Tales es naturalmente imposible conocer la conexión interna entre su audaz afirmación de que todo está lleno de dioses y sus ideas más especiales. Cuando pasamos a Anaximandro, podemos encontrar las conexiones de un modo mucho más preciso. Con este filósofo estamos por primera vez en situa-

ción de ver claramente cómo lo que puede llamarse su teología es un vástago directo del germen de su nueva intuición de la φύσις. Naturalmente, no podemos examinar aquí todos los detalles de su pensamiento. Pero en Anaximandro encontramos el primer cuadro unificado y universal del mundo, basado en una deducción y explicación natural de todos los fenómenos. Esta explicación está, como se comprende, muy distante de la ciencia de nuestros días así en el método como en los resultados; pero tomada en conjunto da aún testimonio de una enorme capacidad intelectual, más sintética que analítica. Anaximandro pugna por encontrar la clave de la oculta estructura de la realidad, estudiando la forma en que ésta ha venido a ser lo que es; podemos rastrear este esfuerzo en el afán con que trata de descubrir matemática proporción y armonía en las relaciones del mundo entero y sus partes. Hoy en día parece haber, naturalmente, algo de muy primitivo aún en el esquematismo geométrico con que se articula este modelo del mundo, y no menos en la uniformidad con que lo aplica Anaximandro a la cosmología y a la geografía igualmente; pero si lo consideramos como obra de arte, es una soberana expresión de la convicción con que Anaximandro se acerca al mundo como un todo y del postulado de que el universo debe tener un sentido racional. Esta idea del mundo señala el primer brote claro de la filosofía en el espíritu humano. A muchos de nosotros apenas nos parece posible volver hoy en día la vista más allá de esta primera experiencia filosófica del Ser significativo; y sin embargo, podemos ver que no es cosa de tomar como algo natural el que el hombre descanse en el Ser. La filosofía es, antes bien, la suprema etapa de una nueva confianza en sí mismo por parte del hombre, bajo cuyos cimientos yace vencido un salvaje ejército de fuerzas tenebrosas. El cosmos de Anaximandro señala el triunfo del intelecto sobre todo un mundo de rudos e informes poderes que amenazan la humana existencia con un ancestral peligro en el momento mismo en que el antiguo orden de vida, el orden feudal y mítico, que sólo nos es conocido en la primera fase de la cultura griega, la épica homérica, y ya había alcanzado su cima, acaba por caer hecho pedazos.

Incluso a los viejos dioses se les niega la entrada en el nuevo sistema del mundo, aunque persisten sus nombres y sus cultos. Su desaparición deja un vacío que ahora tiene que llenar el filósofo, y así surge de nuevo el problema del "de dónde", del origen de todas las cosas. Mientras que Tales, pensando aún en términos de simple intuición sensible, concebía el mundo como

emergiendo del agua elemental y tomando forma permanente, su sucesor rechaza esta concepción fundándose en razones puramente lógicas: no puede comprender cómo la preponderancia de una sola sustancia tan esencialmente especial como el agua podría dar nunca origen a cualidades de tal índole que hagan posible la existencia de otras cosas de distinta constitución, como el fuego y la tierra. La misma objeción es aplicable a cualquier otra sustancia presente actualmente en el mundo, tan pronto tratamos de concebirla como la fuente de todo lo demás. Por ende, la cosa con que empieza el mundo sólo puede ser algo que no sea idéntico a ninguna de las sustancias dadas, pero que sin embargo sea capaz de dar origen a la vasta inmensidad de todas ellas. La propiedad distintiva de este algo tiene que ser por tanto el hecho de ser de suyo ilimitado, y por eso lo llama Anaximandro con este mismo nombre, *apeiron*. Los mejores expositores antiguos siguen a Aristóteles al tomar esta palabra de muchos sentidos en el del infinito e inagotable depósito o *stock* de que se nutre todo Devenir[13], no lo que es cualitativamente indeterminado, como han interpretado ciertos escritores modernos. Es un hecho que la palabra *apeiron* indica inequívocamente la ilimitación como verdadero sentido de este concepto. Tal es la forma en que lo ha explicado Burnet[14].

Según el testimonio del docto neoplatónico Simplicio, en su comentario a la *Física* de Aristóteles, Anaximandro fué el primer hombre que dijo que lo *apeiron* es la *arché** o principio[15]. Sería una prueba importante, si fuese justa; pues nos diría cómo debemos apreciar cierto pasaje en que Aristóteles refiere el nacimiento de las más antiguas especulaciones acerca de lo *apeiron* y explica sus fundamentos lógicos. La cuestión es si Aristóteles nos da realmente una especie de reseña histórica o se limita a tratar de sondear desde su propio punto de vista los motivos filosóficos de los más antiguos pensadores. Según Aristóteles, la relación entre el concepto de lo Ilimitado y el de principio (en sentido temporal) es de exclusión mutua: "Toda cosa, o es un principio, o tiene un principio. Lo Ilimitado, empero, no tiene principio; pues de otra forma tendría un límite". Aquí la proposición de que lo Ilimitado es de suyo el principio está deducida del contenido mismo de este concepto. Únicamente lo

* El acento ortográfico puesto a esta palabra y a otras análogas no es un acento, sino un signo adoptado por el autor para indicar *eta* o la *e* larga del alfabeto griego en la transliteración científica del griego al alfabeto latino moderno. (T.)

Ilimitado satisface los requisitos de la idea de un principio absoluto; puesto que de suyo carece de principio temporal, ya que no tiene límites. Aristóteles procede entonces a deducir del concepto de un principio absoluto las principales propiedades de lo *apeiron:*

En cuanto es un principio, tiene que ser también algo que no se genere ni se corrompa. Pues lo que se ha generado tiene necesariamente que terminar, y toda corrupción tiene igualmente un término. Por ende, como hemos dicho, de suyo carece de principio, antes bien es —así se lo concibe— el principio de todo lo demás. Y abraza todas las cosas y gobierna todas las cosas, según declaran aquellas gentes que no afirman ninguna otra causa además de lo *apeiron*, como el espíritu [νοῦς] o el amor [φιλία]. [Aquí piensa Aristóteles en Anaxágoras y Empédocles.] Y esto, dicen, es lo Divino. Pues es inmortal e indestructible, como sostienen Anaximandro y la mayoría de los filósofos naturales.[16].

La explícita referencia a Anaximandro al final de este pasaje hace del todo seguro que en esta demostración de lo *apeiron* tenemos ante nosotros no sólo las propias reflexiones de Aristóteles, sino algunos de los pensamientos del mismo Anaximandro[17]. Aristóteles excluye a Anaxágoras y Empédocles fundándose en que no representan la teoría de lo *apeiron* en su pureza, sino que reconocen la acción eficiente de factores causales adicionales[18]. La filosofía de ambos es por consiguiente más compleja. Entre los auténticos representantes de la teoría de lo *apeiron*, destaca Aristóteles justamente a Anaximandro antes que a ningún otro, por ser el adelantado e iniciador de este movimiento. Él fué quien aplicó los epítetos de "inmortal" e "indestructible" a lo Ilimitado, de lo cual sostenía que brota todo devenir. Los otros predicados que menciona Aristóteles también se deben evidentemente a Anaximandro, puesto que todos ellos forman un conjunto coherente.[19] Tendremos algo que decir más tarde sobre su significación para la teología de Anaximandro. Pero ¿es éste también responsable de la deducción en que se emplea la dialéctica del *peras* y lo *apeiron* para probar que lo Ilimitado no tiene principio? [20] Si Simplicio tiene razón al sostener que Anaximandro fué el primero en emplear la palabra *arché*[21], su afirmación sería una valiosa indicación que nos ayudaría a responder la pregunta. Simplicio saca este trozo de erudición histórica de la fundamental obra de Teofrasto, el discípulo de Aristóteles, sobre las enseñanzas de los filósofos naturales, obra que Simplicio menciona expresamente como su fuente poco antes del pasaje que nos ocupa, lo mismo que en muchos otros lugares[22]. Otro autor de fines de la antigüedad, Hipólito, tomó la misma información

de la misma fuente. Estos dos escritores son patentemente independientes entre sí; y como cuentan las mismas cosas con palabras casi idénticas, podemos reconstruir el texto de Teofrasto con suma precisión sobre la base del acuerdo entre ambos[23]. Es de todo punto creíble que el docto peripatético haya hecho, en el pasaje utilizado por los dos escritores, una afirmación relativa a la prioridad de Anaximandro en el empleo de dicho concepto. Simplicio refiere en otro lugar que otro discípulo de Aristóteles, Eudemo, autor de una historia de la geometría y de otras obras semejantes, trasmite la tradición de que Platón fué el primero en emplear el concepto de elemento *(stoicheion)*[24]. En realidad, los historiadores de la filosofía pertenecientes a la escuela aristotélica prestaban considerable atención a semejantes problemas, especialmente cuando implicaban la primera aparición de conceptos de su propio sistema, como en el caso de *arché* y *stoicheion.*

Burnet ha expresado, sin embargo, alguna duda acerca de la idea recibida de que Anaximandro fué el primero en emplear la palabra *arché.* Ve aquí una interpretación errónea de la afirmación de Simplicio. El sentido de estas palabras, según Burnet, no es que Anaximandro fué el primero en designar lo *apeiron* como *arché*, sino al contrario, que fué el primero en llamar *apeiron* a la *arché.*[25] Por consiguiente, Burnet sostiene que Anaximandro empleó realmente la palabra *apeiron;* si empleó también el concepto de *arché*, lo considera dudoso. Burnet piensa que es significativo el hecho de que *arché* en el sentido de "principio" es un término aristotélico, y sostiene que nunca toma este sentido en los efectivos fragmentos de los presocráticos mismos. Sólo cuando las enseñanzas de éstos son reproducidas por autores posteriores —todos los cuales se remontan a fuentes peripatéticas— reaparece el concepto de *arché*, y por tanto Burnet lo explicaría como parte de la terminología típica de la escuela aristotélica[26]. Burnet no declara ver ninguna imposibilidad gramatical en la interpretación de las palabras de Simplicio que discute; se limita a considerar su propia interpretación la más natural. No obstante, surgen dificultades cuando hallamos que Hipólito, en el pasaje paralelo a la noticia de Simplicio, no entendió a Teofrasto como lo ha entendido Burnet. Éste sostiene que la versión de Hipólito es una interpretación errónea que vino a ser el punto de partida para la mayoría de los sabios modernos; Burnet piensa que esto puede explicarse por una ligera disparidad verbal entre Hipólito y Simplicio, que achaca a una simple corrupción mecánica del texto en Hipólito[27]. Pero de otro pasaje de Simplicio resulta evidente que este autor entiende a Teofrasto exactamente

de la misma manera que lo hace Hipólito; pues allí dice con toda claridad que Anaximandro fué el primero en designar el sustrato (esto es, lo *apeiron)* como *arché*[28]. Si lo que refieren Hipólito y Simplicio como un hecho fuese falso, entonces, o los dos tienen que haber entendido a su fuente, Teofrasto, independientemente en la misma forma errónea (lo que es absolutamente improbable), o hay que considerar a su fuente, Teofrasto, como responsable del error en primer término. Pero dado que Teofrasto hizo uso directo de la obra misma de Anaximandro, esto es sumamente improbable, en especial siendo el asunto de que se trata un punto importante para él y no difícil de verificar. Es mucho más verosímil que Hipólito y Simplicio coincidan, siguiendo al propio Teofrasto, en sostener que Anaximandro fué el primero en emplear la palabra *arché,* y resulta lo más probable que esta idea sea justa.

Pero ¿qué hacer entonces con la afirmación de que el concepto de *arché* ("principio") es originariamente aristotélico, o de otro modo, que no se encuentra en los presocráticos? La frecuencia con que aparece este concepto en la tradición doxográfica antigua sobre los presocráticos se debe patentemente a la terminología peripatética de Teofrasto, que es para esta literatura la fuente principal. En el presente caso, sin embargo, la diferencia está en el hecho de que Teofrasto atribuye expresamente la primera aparición de la palabra *arché* a Anaximandro. Pero esta afirmación no implica que Anaximandro empleara la palabra (ὄνομα) *arché* en el sentido de Aristóteles y Teofrasto en mayor grado de lo que la afirmación paralela de Eudemo, de que la palabra "elemento" *(stoicheion)* aparece por primera vez dentro de un pasaje filosófico en Platón[29], significa que Platón empleó esta palabra en el sentido aristotélico. Teofrasto se limita a indicar que la palabra *arché* se encuentra empleada por Anaximandro. Pero quizá es posible retroceder aún más allá de Aristóteles o de Teofrasto, acercándose más a Anaximandro, si se rastrea la continuidad del pensamiento en la filosofía presocrática. Un secuaz declarado de Anaximandro es Meliso de Samos. Éste figura entre aquellos que, como lo señala Aristóteles, "hicieron de lo *apeiron* un principio. Cronológicamente, se encuentra Meliso a medio camino entre Anaximandro y Aristóteles, aproximadamente a un siglo de distancia de cada uno. Lo mismo que su contemporáneo Diógenes de Apolonia, representa Meliso el renacimiento de la filosofía milesia de la naturaleza, que se hace relevante a mediados del siglo v. En sus especulaciones sobre lo *apeiron,* emplea Meliso el concepto de *arché* en el mismo sentido

que encontramos en el pasaje aristotélico antes citado, donde se presentan los conceptos de *apeiron* y *arché* como el punto de partida del razonar sobre lo *apeiron,* Aristóteles escribe: "Toda cosa, o es de suyo un principio, o tiene un principio. Lo Ilimitado, empero, no tiene principio; pues de otra forma tendría un límite".[30] Meliso dice: "Nada de lo que tiene un principio y un fin es eterno o ilimitado."[31] Aquí, exactamente como en Aristóteles, se afirma que la relación entre el concepto de lo *apeiron* y el de principio es de exclusión mutua, pues el principio constituiría un límite. En un segundo pasaje concluye Meliso: "Como, pues, no se ha generado, es, y siempre fué, y siempre será; y no tiene ni principio ni fin, sino que es *apeiron.*" [32] Semejante ente sin principio es, según Aristóteles, "un principio de suyo".[33] Meliso no dice rotundamente esto en el fragmento que poseemos; pero su manera de expresarse y el sesgo de la argumentación muestra claramente que la idea de principio desempeñó, como era realmente natural, un importante e incluso decisivo papel entre los primeros que especularon sobre lo *apeiron.* Así, pues, la indicación de Teofrasto de que la primera aparición de la palabra *arché* en la literatura filosófica tiene lugar en Anaximandro, queda plenamente confirmada; y aunque no podemos, debido a la pérdida del libro de Anaximandro, probar este empleo hasta que llegamos a su secuaz Meliso, Teofrasto tiene notoriamente razón al decir que este concepto deriva en realidad del creador mismo de la teoría de lo *apeiron.*

Introduciendo el concepto de algo Ilimitado y negando consecuentemente el límite o *peras,* puso Anaximandro algo sin principio al principio de su cosmología. Su *apeiron* es, según las palabras de su único fragmento (conservado en la forma de una cita indirecta), aquello de lo que brota toda cosa y a lo que toda cosa retorna[34]. Es, pues, el principio (ἀρχή) y el fin (τελευτή) de todo lo que existe. ¿Será realmente necesaria la lógica aristotélica para descubrir que semejante Ser, que no tiene ni principio ni fin, es de suyo el principio y el fin de todo? Un pensamiento semejante está expresado en el bien conocido verso órfico "Zeus es principio, medio y fin". Hesíodo no podría haber hecho semejante afirmación; era demasiado inconciliable con la vieja genealogía de los dioses. El autor del verso citado no trata del origen de su dios, sino antes bien de su eternidad y su ser. El escritor órfico ha experimentado ya la influencia del pensamiento filosófico; por eso no es sorprendente que los filósofos mismos, desde Platón y el autor del tratado *De mundo,* lo encuentren afín a ellos y hagan referencias a su obra. Para nosotros es im-

portante ver cómo el concepto de un ente que carece de principio y de fin, y por tanto es de suyo principio y fin, se conecta con la idea del supremo entre los dioses. ¿Había tal asociación ya para Anaximandro? Sólo podemos dar a esta pregunta una respuesta concluyente considerándola en conexión con los otros predicados que atribuye Anaximandro a su *apeiron*. Es significativo que la tradición antigua haya adjudicado ya a Tales la sentencia de que lo Divino es "lo que no tiene ni principio ni fin" [35]. Naturalmente, no hay ninguna verdadera autoridad que obligue a poner este apotegma (que aparece en un pasaje anecdótico de Diógenes Laercio) en conexión con la figura misma del semimítico primero de los filósofos. Pero es importante el hecho de que se haga aquí retroceder la idea de algo sin principio ni fin, que hemos restituído a Anaximandro, hasta la fuente misma de la reflexión milesia, asociándola con la especulación relativa a lo Divino. Vamos ahora a ver cómo las consideraciones ontológicas que son base de lo *apeiron* de Anaximandro poseen para éste, precisa y plenamente, semejante significación teológica.

Una vez más deben servirnos como punto de partida las afirmaciones de Aristóteles. Éste continúa:[36]

> Y abraza todas las cosas y gobierna todas las cosas, según declaran aquellas gentes que no afirman ninguna otra causa además de lo *apeiron*, como el espíritu [Anaxágoras] o el amor [Empédocles]. Y esto, dicen, es lo Divino; pues es inmortal [ἀθάνατον] e indestructible [ἀνώλεθρον], como sostienen Anaximandro y la mayoría de los filósofos naturales.

¿Está Aristóteles parafraseando libremente aquí los pensamientos de su predecesor, u oímos aún en esta poética manera de hablar el atrevido lenguaje de una vieja raza de pensadores? Un oído filológicamente adiestrado quedará en el acto convencido de lo segundo; mas por fortuna viene aún en nuestra ayuda otro pasaje de Aristóteles, donde éste nos dice que lo *apeiron* de los viejos filósofos de la naturaleza es la materia *(hyle)* de las cosas; sería por tanto inexacto decir que abraza todas las cosas: debemos decir más bien que está abrazada por todas las cosas o contenida en ellas[37]. Es bien claro que Aristóteles está aquí haciendo la crítica de un determinado pasaje que tiene delante y que es el mismo texto de que había hecho uso en la parte antes mencionada de la *Física*, donde lo cita con más precisión, esto es, la afirmación de que lo *apeiron* "abraza todas las cosas y gobierna todas las cosas" [38].

Si examinamos la manera en que se formula esta versión más completa, en el acto podemos ver que cuando Aristóteles sostiene que lo *apeiron* tiene que ser realmente lo abrazado por todas las cosas, no se mantiene, en absoluto, dentro de la línea del pensamiento original de Anaximandro. No hay que entender lo *apeiron* de Anaximandro en el sentido del concepto aristotélico de materia. Anaximandro no distingue aún entre el Ser como materia y el Ser como forma, y su *apeiron* no es simplemente algo que, como materia, está envuelto por la forma. Es más bien la cosa que abraza todas las cosas y gobierna todas las cosas, algo activo, en realidad la cosa más activa del mundo. Estos dos predicados, "que gobierna" y "que abraza", se encuentran empleados una y otra vez en la filosofía presocrática para caracterizar la actividad del sumo principio[39]. De la filosofía presocrática pasaron a la terminología de los filósofos posteriores, como indica Platón mismo en el *Filebo*[40]. En los últimos años se ha señalado con exactitud que cuando los más antiguos filósofos hablan del sumo principio, su estilo experimenta una singular modificación. Se ha mostrado que este hecho es especialmente cierto de Anaxágoras y Diógenes, cuyo lenguaje en semejantes pasajes, o bien se aproxima al del himno en el vocabulario, la estructura de la frase y el ritmo, o bien introduce en el estilo del himno alguna variante de tonalidad filosófica y apropiada al tema[41]. Especialmente Anaxágoras y Diógenes son buenos ejemplos de esta tendencia, puesto que poseemos aún algunos fragmentos bastante largos de su obra conservados en su tenor original. Pero yo creo que de pasajes como los de Aristóteles sobre Anaximandro resulta claro que esos pensadores posteriores no fueron los primeros en emplear tal género de lenguaje al escribir sobre su sumo principio. El camino les fué señalado por Anaximandro, el primer hombre que escribió una obra filosófica en prosa[42]. El vigor de expresión que distingue el único fragmento que sobrevive de él brilla aún a través de la escueta noticia de Aristóteles, especialmente en la serie de epítetos con que caracteriza su primer principio. Aún ahora podemos rastrear estos epítetos en todo su detalle. Lo Ilimitado es no nacido e imperecedero, lo abraza todo y lo gobierna todo (adviértase la solemne, hierática repetición de la palabra "todo")[43]; no nos sorprende que Aristóteles continúe con las palabras "Y esto es lo Divino, pues es inmortal e indestructible, como sostienen Anaximandro y la mayoría de los filósofos naturales."

La expresión "lo Divino" no se presenta simplemente como un predicado más aplicado al primer principio; al contrario, la

sustantivación del adjetivo con el artículo neutro muestra que se lo introduce como un concepto independiente, de carácter esencialmente religioso e identificado ahora con el principio racional, lo Ilimitado. Que esta expresión es de una importancia que hace época en la filosofía griega, resulta claro de la frecuencia con que encontramos expresiones semejantes tanto en los demás presocráticos como en filósofos posteriores. Tomando el mundo natural por punto de partida, desarrollan todos estos filósofos la idea de un sumo principio (por ejemplo, el *ens perfectissimum* de Aristóteles y el fuego que da forma al mundo de los estoicos) y en seguida proceden a afirmar de él que "tiene que ser lo Divino" [44]. Hasta donde he podido ver la documentación existente, el concepto de lo Divino como tal no aparece antes de Anaximandro[45]. Más tarde, en tiempos de Herodoto y de los poetas clásicos, llegará a ser un frecuente sustituto de la expresión οἱ θεοί ("los dioses"), justo como en dicho período tropezaremos frecuentemente con el singular ὁ θεός ("el dios", o quizá mejor, simplemente "Dios")[46]. Pero una locución tan general como ésta no se oye aún en los primeros días de la filosofía jonia. Por lo tanto, es superlativamente digna de nota la primera aparición de la expresión "lo Divino". Ya hemos hecho la observación de que si bien la teología de Hesíodo admite muchos géneros de dioses, el poeta no indaga aún la naturaleza de éstos. Pero quienquiera que emplee por primera vez el concepto general de lo Divino tiene que tomar en consideración esta cuestión, y Anaximandro lo hace. Cuando dice que lo Ilimitado "abraza todas las cosas y gobierna todas las cosas", da satisfacción a las más altas demandas que desde tiempo inmemorial ha hecho a la divinidad el pensamiento religioso, pues que hace de lo Ilimitado el sujeto del sumo poder y dominio. Además, y dado que los antiguos poetas y la fe religiosa corriente veían en la inmortalidad el más distintivo carácter común a todos los dioses[47], Anaximandro podía ver en su argumentación a favor de lo imperecedero de lo Ilimitado una prueba de que hay realmente algo inmortal y de que esto no es otra cosa que lo Ilimitado mismo, de suerte que esto y sólo esto puede tener la pretensión de ser llamado lo Divino.

Pero, como hemos visto, lo *apeiron* es también algo que nunca tuvo origen. Esto es una propiedad singularmente adecuada al principio original de todas las cosas. En el pensamiento mítico, si bien el principal rasgo distintivo de los dioses se encuentra en el hecho de que no son mortales como los hombres, por otra parte se los representa en forma humana. El pensamiento

racional ha llegado, por el contrario, a la idea de algo inmortal y divino buscando un origen de todas las cosas que a su vez carecerá de origen. Este aspecto o está ausente por completo, o sólo presente en potencia en la vieja concepción de los dioses como los αἰὲν ἐόντες, que aparece frecuentemente mentada en Homero y Hesíodo, pero que no pasa de mostrar que se conciben los dioses como inmortales, como viviendo para siempre. La posibilidad de que los dioses no hayan tenido principio está expresamente excluída por una teología como la de Hesíodo, el cual construyó una genealogía de todos los dioses y sostuvo que todo, incluso el Caos, tuvo origen. Nadie que siga la pista a los antepasados de los dioses hasta retroceder a Urano y Gea, y conciba a éstos con toda concreción como el cielo real y la tierra real, que a su vez también tuvieron origen, tiene idea alguna de la eternidad de los dioses en el sentido estricto del término. Que los griegos vieron aquí uno de los puntos flacos de las más antiguas teogonías, resultará con frecuencia claro en las teogonías posteriores mismas[48]; pero esta dificultad, que sale al foro en la fase final y teológica de la religión mítica, no existe para Anaximandro. Su primer principio es inmortal y sin principio. No es sólo infinito, sino también verdaderamente eterno. Sería un error cegarnos para la significación religiosa implícita en esta exaltada concepción de lo Divino a causa de ideas preconcebidas acerca de lo que debe ser una verdadera religión y del género de conocimiento que debe buscar. No tenemos razón alguna, por ejemplo, para lamentar que el dios de Anaximandro no sea un dios al que se pueda rogar, o que la especulación física no sea verdadera religión. Con seguridad que nadie negará que simplemente no podemos concebir como una forma avanzada de la religión aquella que carece de la idea de infinitud y eternidad que vincula Anaximandro con su nuevo concepto de lo Divino.

En otros respectos, las enseñanzas de Anaximandro no son tan rigurosamente opuestas al politeísmo griego como pudiera parecer por lo que hemos dicho. Fuentes de los últimos años del período antiguo nos han dejado cierto número de notables testimonios que se remontan con toda certeza a Teofrasto y que por consiguiente no pueden menos de basarse en un conocimiento directo de los escritos de Anaximandro[49]. Estos testimonios concuerdan todos en decir que Anaximandro creía en innumerables mundos, lo que indica que tomaba lo Ilimitado perfectamente en serio. Evidentemente, esta creencia implicaba no sólo una infinita sucesión de mundos en el tiempo, sino también la

existencia simultánea de innumerables mundos o cielos, pues se menciona expresamente la equidistancia mutua de los *kosmoi.* No veo razón alguna para no tomar esta tradición literalmente[50]. Se dice que Anaximandro llamaba a estos mundos "dioses", enseñando así que hay innumerables dioses; y como estos mundos nacen y mueren periódicamente, puede hablar Cicerón de los *nativi dei* de Anaximandro, que no eran eternos, sino que se limitaban a tener una larga vida[51]. El concepto de los δολιχαίωνες es un concepto familiar en la religión griega; lo encontramos de nuevo en Empédocles[52], otra razón para atribuirlo a Anaximandro. Pero si es así, los dioses de los innumerables mundos, que han venido a la existencia, tienen que diferir en alguna forma de lo *apeiron*, que es la única realización perfecta de lo Divino como tal, sin principio y sin fin. Y exactamente así como nuestro filósofo siguió las concepciones tradicionales de Grecia al identificar la sustancia prístina del mundo con lo que es divino y eterno, igualmente delata la influencia de los moldes del pensamiento hesiódico cuando sostiene que estos innumerables mundos-dioses salen genealógicamente de esta misma sustancia divina y tras de inimaginables intervalos de tiempo vuelven a hundirse de nuevo en su seno. De hecho, podemos ver en esta idea una especie de teogonía filosófica.

Encontramos de nuevo lo θεῖον y los dioses individuales mano a mano en Herodoto. Pero como aquí significan algo sumamente distinto de lo que tiene en la cabeza Anaximandro el filósofo, no debemos conceder mucho peso a la yuxtaposición; ésta sirve simplemente para mostrar que lo uno y los otros no son en modo alguno incompatibles para la sensibilidad griega, ya que no para la nuestra. Más tarde hemos de discutir la relación entre el Dios Uno de Jenófanes y los otros dioses de que habla. También en Platón y Aristóteles despliega el reino de lo Divino una jerarquía semejante; y la teología budista distingue entre lo Uno eterno y divino y los dioses de larga vida pero mortales, quienes como el hombre y el resto de la creación están cogidos en la rueda del nacimiento y el devenir.

Anaximandro es el primer pensador de Grecia al que conocemos no sólo por las noticias de autores posteriores, sino también por un fragmento de su propia obra. Este fragmento se compone simplemente de una sola cláusula, que además nos ha llegado en la forma del discurso indirecto. No obstante, es una joya de un valor inestimable. Como las opiniones difieren acerca de su justa interpretación, necesito citar la cláusula entera. De lo *apeiron*, dice Simplicio en su exposición de Anaximandro, sur-

gen los mundos. "Pero cualesquiera que sean las cosas de donde procede la génesis de las cosas que existen, en esas mismas tienen éstas que corromperse por necesidad; pues estas últimas tienen que cumplir la pena y sufrir la expiación que se deben recíprocamente por su injusticia, de acuerdo con los decretos del Tiempo." [53] Éstas son indiscutiblemente las propias palabras de Anaximandro. Simplicio caracteriza la elocución como "un tanto poética" y sugiere que vela una observación totalmente desapasionada de las transformaciones mutuas de los cuatro elementos. Esta interpretación es antihistórica, no sólo porque lee en Anaximandro una teoría filosófica muy posterior, sino también porque menoscaba la fuerza de su lenguaje explicando lo que tiene de gráfico como pura metáfora. En estas imágenes mismas se halla entrañada una interpretación filosófica de lo *rationale* del mundo. Nietzsche y Rohde han explicado la referencia de Anaximandro a la pena que tienen que sufrir las cosas por la injusticia de su existencia, suponiendo que Anaximandro ve en la individuación misma de las cosas un crimen que tienen que expiar. Este crimen consistiría por ende en la aparición de los individuos como tales, que sería "una apostasía respecto de la unidad primordial".[54] Si bien pareció un día haber alguna esperanza de seguir la huella de esta idea hasta la religión órfica, no puede haber venido de esta fuente[55]. La única teoría de la religión griega de los misterios que es semejante en algo es la idea mencionada por Aristóteles de que la vida humana es el castigo de alguna gran culpa. Pero aunque no esté claro qué suerte de culpa es ésta, la vida no puede fácilmente ser crimen y castigo todo a la vez[56].

Ya Burnet señaló que desde el tiempo en que se propuso por primera vez la interpretación órfica ha experimentado cierta revisión el tenor de la sentencia misma. De los mejores manuscritos sacó Diels de nuevo a luz la palabra ἀλλήλοις, palabra que se echa de menos en las más antiguas versiones impresas de Simplicio. Esto hace decir a la cláusula: "Las cosas tienen que cumplir la pena y sufrir la expiación que se deben recíprocamente por su injusticia" [57]. Esto es algo muy distinto y nada difícil de divisar. Implica la imagen de una escena en la sala de un tribunal. Cuando hay dos partes en disputa, aquella que ha tomado más de la cuenta, sea por la fuerza o por la astucia, tiene que pagar daños y perjuicios por su pleonexía a la parte a la que ha perjudicado. Para los griegos, para quienes lo justo es lo igual, esta pleonexía o tomar más de la cuenta es la esencia de la injusticia. No debemos pensar en derechos civiles ni políticos, sino simplemente en derechos de propiedad, en las querellas diarias por lo

mío y lo tuyo. Cuando Anaximandro propone esta imagen como explicación de la generación y corrupción de las cosas del mundo natural, concibe evidentemente la existencia misma de éstas como dependiente de un estado de tener más de la cuenta, por el cual deben pagar indemnizaciones, cediendo a otras aquellas de que ahora gozan. Una idea muy semejante aparece en Heráclito cuando dice que "éstas viven la muerte de aquéllas, mientras que aquéllas mueren la vida de éstas" [58]. Y esta expiación tiene lugar "de acuerdo con el orden del Tiempo", o mejor, "de acuerdo con los decretos del Tiempo", como prefiere explanarlo.

Pues esto es lo que τάττω y τάξις quieren decir en los tribunales de justicia[59]. La concepción del Tiempo como juez puede encontrarse, entre otros escritores de este período, en Solón, por ejemplo, el cual se defiende "ante el tribunal del Tiempo". La idea subyacente es la de que el Tiempo siempre descubrirá y vengará todo acto de injusticia, incluso sin la cooperación humana Era aquélla una edad en que se estaba haciendo de la idea de justicia la base sobre la cual debían edificarse el estado y la sociedad; no se veía en ella una pura convención, sino una norma realmente inmanente en la realidad misma[60]. Si vemos con claridad esta analogía política, no podremos ya dudar del sentido de la imagen de Anaximandro. No sólo en el mundo político, sino en el reino entero del Ser hay exactamente tal justicia inmanente; acaezca lo que quiera, acabará por prevalecer esta justicia, y generación y corrupción tendán lugar de acuerdo con ella. En la vida política se refiere la lengua griega al reinado de la justicia por medio del término *kosmos;* pero la vida de la naturaleza es también un *kosmos*, y la verdad es que esta visión cósmica del universo empieza realmente con la sentencia de Anaximandro. Para éste, todo lo que acaece en el mundo natural es racional de cabo a cabo y está sujeto a una norma rígida. Algunos escritores han tratado de leer nuestra idea de las leyes de la naturaleza en las palabras de Anaximandro, pero lo que hemos encontrado es algo enteramente distinto. Aquí no hay una escueta reproducción de la secuencia regular de la causa y el efecto en el mundo exterior, sino una norma universal que pide un total acatamiento, pues no es nada menos que la justicia divina misma. Generación y corrupción, que proporcionaron a los poetas líricos del tiempo un tema de quejumbrosa y sollozante melancolía, están aquí objetivamente justificadas[61]. La explicación de la naturaleza que da Anaximandro es algo más que una simple explicación, es la primera teodicea filosófica.

En esta llamada filosofía de la naturaleza hemos encontrado, pues, funcionando mano a mano la teología, la teogonía y la teodicea. Y si consideramos la universalidad del pensamiento griego, ¿qué otra cosa podíamos esperar sino que tan pronto como se hiciera filosóficamente consciente, debía tratar de apoderarse, de un solo golpe, de la totalidad del Ser y del Espíritu? El desarrollo de la idea de *kosmos* significa tanto una nueva forma de considerar la organización del estado como derivada de eternas leyes del Ser, cuanto una re-creación de la religión en términos de la idea de Dios y del gobierno divino del mundo tales cuales se revelan en la naturaleza. Esto no es privativo de Anaximandro, pero resulta intrínsecamente ligado a la nueva manera filosófica, como resulta claro de la forma en que se reitera en Anaxímenes. En su intento por identificar el primer principio infinito de Anaximandro con el aire y de derivarlo todo de las metamorfosis que experimenta el aire, Anaxímenes se ha guiado indudablemente también por cierto sentimiento de que el primer principio debe explicar la presencia de la vida en el mundo; pues sostiene que el aire domina el cosmos y lo mantiene junto en la misma forma que la psique domina nuestros cuerpos[62]. Al animar así lo *apeiron* de Anaximandro, Anaxímenes piensa evidentemente en fenómenos psíquicos y no simplemente fisiológicos. Claramente siente que la divina naturaleza de lo *apeiron* debe encerrar el poder de pensar, indispensable para gobernar el Universo[63]. El hecho de que también retenga los "innumerables dioses" de Anaximandro, que se representa surgiendo del Aire como elemento primordial de los mismos, muestra qué firmemente está enlazado este rasgo con la filosofía entera de Anaximandro tal como la ve Anaxímenes[64]. También los sucesores de este último lo han retenido; y ello es por sí una base suficiente para sostener los derechos de la filosofía presocrática a que se la considere como teología natural.

CAPÍTULO III

LA DOCTRINA DE JENÓFANES SOBRE DIOS

Los antiguos distinguían dos escuelas de filosofía griega,[1] una en Jonia, la otra en Italia, y pensaban que la escuela itálica incluía a Jenófanes, Pitágoras y Parménides. Esta clasificación geográfica no es enteramente injustificada, pero es más bien superficial. Es verdad que estos hombres vivieron en Italia meridional y en Sicilia y dedicaron notoriamente una considerable energía a entenderse social e intelectualmente con su contorno, como tendremos ocasión de señalar más adelante al tratar de Pitágoras y de Parménides. Pero el simple hecho de que Italia fuera la región de su principal actividad nada nos dice sobre sus efectivos antecedentes intelectuales, determinados mucho más por el fondo ancestral de sus personalidades. Jenófanes vino de Colofón, en la costa de Asia Menor; Pitágoras, de Samos: ambos fueron emigrantes. El primero dejó su ciudad natal después de la conquista de ésta por los medas; el segundo dejó Samos para escapar a la tiranía de Polícrates. Elea, la patria de Parménides, en la Italia meridional, era una colonia recién fundada por refugiados de Asia Menor que habían abandonado sus patrias por las mismas razones que Jenófanes y cuyo éxodo a Italia fué el tema de un poema épico del propio Jenófanes. Tiene poca importancia el saber si Parménides fué uno de estos emigrantes o hijo de una familia emigrada. En todo caso, intelectualmente es un hijo de Jonia, como los demás. Los tres hombres están patentemente en estrecho contacto con la filosofía jónica de la naturaleza y hacen avanzar las ideas de ésta en diversas direcciones.

Jenófanes es el primer pensador griego que podemos conocer como personalidad. Los perfiles humanos de los filósofos naturales más antiguos o se desvanecieron tras los monumentos de sus hazañas intelectuales, o sólo sobrevivieron en anécdotas. La relativa intimidad de nuestro conocimiento de Jenófanes está directamente relacionada con el hecho de que éste no fué un pensador original como aquéllos, aunque su influencia fué de inestimable valor en la difusión de su filosofía. La lucha de Jenófanes en favor de la filosofía le aportó la fama; y en aquellos de sus poemas que han llegado hasta nosotros, es siempre un apasionado guerrero de esta causa. En su tiempo hacía ya mucho que la poesía griega se había vuelto un instrumento con que podía el poeta hacer públicas todas sus convicciones acerca del

bien común, fuesen críticas o didácticas; y es característico de Jenófanes que no expusiera una teoría completa del mundo en la nueva y libre forma de la prosa, como Anaximandro, sino que presentase en forma poética sus puntos de vista sobre diversos problemas de la filosofía. En aquel tiempo era habitual que se recitase en público toda clase de poesía, y la tradición dice explícitamente que Jenófanes recitaba en persona sus propios poemas[2]. Lo nuevo es que sus versos no tratan de temas prácticos o personales, sino de problemas de *Weltanschauung*, la naturaleza de los dioses, fenómenos naturales, el origen de todas las cosas, la verdad, la duda y la falsa autoridad. En estas férvidas declaraciones surge el yo del poeta sin ningún empacho al menor pretexto. Así nos hace saber que aún a los noventa y dos años de su vida sigue peregrinando por los países griegos, y que llevaba esta accidentada vida desde hacía sesenta y siete años,[3] probablemente desde su emigración de Colofón al Occidente griego, donde parece haber pasado la mayor parte de su vida. El poeta rememora la distinción de la cultura jónica en su antiguo hogar,[4] describe la invasión médica y nos cuenta cómo se sienta junto al fuego en invierno, embebido en grata conversación, en que le preguntan cuántos años tenía al aparecer los medas.[5]

Los poemas en que aparecen todas estas referencias personales con dificultad pueden haber estado dedicados a exponer un sistema filosófico. Jenófanes no era hombre para escribir un poema didáctico bien hilvanado a la manera de Hesíodo o Parménides.[6] En lo esencial fueron sus obras perfectamente afilosóficas. Esto es patentemente cierto de su gran poema épico-histórico sobre la fundación de su ciudad natal, Colofón, para componer el cual pudo haber encontrado un estímulo en las leyendas sobre la historia de la ciudad contadas por otro poeta, contemporáneo y conciudadano suyo e igualmente famoso, Mimnermo. Ya indicamos que Jenófanes escribió también un poema épico sobre la colonización de Elea en la Italia meridional, acontecimiento que tuvo lugar durante su propia vida, aunque él no tomó parte en el mismo.[7] Hasta estos dos largos poemas narrativos fueron, por tanto, resueltamente personales en su origen.

Pero el carácter personal de la obra de Jenófanes se revela más claramente que en nada en su invención de un nuevo tipo de poesía, los *silloi*.[8] Estos poemas eran de un carácter satírico. Aunque escritos por lo general en dísticos elegíacos, estoy persuadido de que a veces tomaron la forma de puros hexámetros, como los encontramos en un imitador posterior de Jenófanes, Timón, autor de una colección de cáusticas sátiras sobre todos los filó-

sofos importantes.[9] Cierto que ha sido una larga costumbre la de atribuir los fragmentos hexamétricos de contenido filosófico a una obra didáctica y perdida de Jenófanes *Sobre la Naturaleza*; es lo hecho por Diels, por ejemplo, en su colección de los fragmentos de los presocráticos, lo mismo que por Reinhardt, cuyo libro sobre Parménides ha situado también a Jenófanes a una luz enteramente nueva.[10] Pero estoy de acuerdo con Burnet en que semejante poema didáctico no existió jamás. El simple hecho de que dos tardíos gramáticos hablen de Ξενοφάνης ἐν τῷ περὶ φύσεως no prueba la existencia de un poema épico-didáctico de esta índole en mayor grado que aquel en que probaría la referencia de Plutarco a Σόλων ἐν τοῖς φυσικοῖς que Solón tuviera un sistema de física o escribiera un poema filosófico sobre la naturaleza. La frase de Plutarco no significa nada más sino que en alguna parte de sus poemas hablaba Solón del relámpago y el trueno o de una borrasca marina, esto es, de φυσικά.[11] Por consiguiente, si encontramos que Jenófanes es exactamente el mismo satírico y crítico en sus fragmentos puramente hexamétricos que en los dísticos, sólo podemos concluir el empleo de ambas formas de verso en las sátiras o *silloi* y que nunca existió realmente un filósofo llamado Jenófanes y poseedor de un sistema propio. No conservamos ningún fragmento de Jenófanes de contenido puramente filosófico que nos obligue a admitir la existencia de una epopeya didáctica bien organizada y debida a él sobre la naturaleza del universo. Lo que sí tenemos es más bien indicio de una discusión de ciertos fenómenos y problemas naturales en sus *silloi*, en los cuales hacía la crítica, se nos dice, de los puntos de vista de otros filósofos y poetas. Tampoco Aristóteles ni Teofrasto le cuenta entre los filósofos naturales; Aristóteles califica su pensamiento de "un tanto primitivo", y Teofrasto excluyó de su gran obra histórica sobre las teorías de los filósofos naturales los puntos de vista de Jenófanes, porque le parecía que éste pertenecía a otra categoría de pensadores.[12]

¿Qué clase de hombre era, pues, éste? Gomperz ha llamado la atención sobre un testimonio que dice: "Pero también recitaba sus propios poemas como un rapsoda." [13] En aquel tiempo gozaba de alta estima la profesión de rapsoda. Los rapsodas daban recitales públicos de los poemas homéricos; y tal como interpreto esta afirmación sobre Jenófanes, no quiere decir nada más sino que éste recitaba sus propios versos, exactamente como los rapsodas ambulantes recitaban los de Homero. Pero Gomperz concede especial importancia a la palabra "también": "recitaba *también* sus propios versos". Gomperz concluye de aquí que Je-

nófanes era fundamentalmente un recitador de Homero, que sólo leía sus propios poemas como una atracción adicional. Pero es bien sabido que los *silloi* están llenos de una sátira y una burla mordaces contra Homero y Hesíodo, hecho de todo punto incompatible con la suposición de que Jenófanes fuese un rapsoda. La manera más fácil de salir de esta dificultad fué para Gomperz sugerir que mientras que el poeta pasaba sus días en la plaza pública recitando a Homero y elogiándolo, pasaba sus noches en los banquetes de los ricos y poderosos (de los que nos ha dejado un cuadro detallado),[14] donde proclamaba sus ilustrados puntos de vista y censuraba a los dioses mismos a quienes estaba forzado a rendir acatamiento público para ganarse el pan de cada día.[15]

Ejemplos de semejante teneduría de libros por partida doble no faltan, en modo alguno, en la historia de posteriores períodos de ilustración, pero la edad de Píndaro y Esquilo no la reclamaba; y si hubo jamás un hombre con cuyo carácter fuese incompatible semejante jugar al escondite, este hombre fué Jenófanes. Tenemos que abandonar todo intento de considerarle como un rapsoda. Jenófanes no fué en absoluto como lo pinta Gomperz, como contrafigura de Ión, del rapsoda de Platón, que peregrinaba por las ciudades de Grecia solemnemente vestido de púrpura, mientras resonaban continuamente en sus oídos los aplausos de la multitud; menos aún era hombre para tener en vilo a sus oyentes con un fingido entusiasmo por Homero, tan sólo para desenmascararse con cínico descuido dentro de un pequeño círculo después de su actuación pública. Este audaz campeón, rudo hasta la intolerancia, era él y exclusivamente él. Su único entusiasmo era su lucha por una verdad que veía surgir de las ruinas de todas las formas anteriores de considerar el mundo; y este entusiasmo era auténtico y natural. La única idea errada en este concepto de él es la que en él han leído equivocadamente modernos intérpretes, la supuesta relación profesional del rapsoda con Homero; pues la principal incumbencia del rapsoda era la de mantener el prestigio clásico y oficial de Homero, y esto es lo que con más vehemencia ataca Jenófanes. A éste sólo puede entendérsele realmente por su polémica contra los *laudatores Homeri*.[16]

Jenófanes fué un revolucionario intelectual. Los filósofos anteriores habían expuesto sus nuevas concepciones de la realidad a sus contemporáneos como un todo bien unido y redondeado. Pero Jenófanes era un hombre de una índole de todo punto distinta, que se percató de la devastadora novedad del intento de los filósofos y proclamó en alta voz que era irreconciliable con las

maneras de ver tradicionales. La tradición intelectual y moral dominante a la sazón no tenía un representante más señalado que Homero, por quien había sido educada toda la Hélade, como indica Platón. Jenófanes pensaba lo mismo: para él era Homero el hombre

> De quien todos los hombres han aprendido desde el comienzo.[17]

Estas palabras revelan una clara percepción de la todopoderosa autoridad de Homero dentro del área entera de la cultura griega. Y fué precisamente a causa de esta percepción por lo que Jenófanes se sintió obligado a atacar a Homero como el principal sostén de los errores que prevalecían. En este momento estalló como conflicto descarado el antagonismo latente entre el nuevo pensar filosófico y el viejo mundo del mito que había dominado los primeros logros del espíritu griego. El choque fué inevitable. Mientras que los pensadores que habían abierto el camino a la nueva filosofía no habían presentado polémicamente sus descubrimientos, Jenófanes hizo del mundo del mito el punto local de su oposición. No carecía de razón el que él, el poeta, fuese el único en ver en tal situación lo que ésta implicaba de presagios desastrosos para toda la poesía anterior. Le parecía evidente de suyo que el poeta era el único verdadero educador del pueblo y su obra la única autoridad auténticamente responsable de toda *paideia.* Y así fué con Jenófanes con quien empezó la tarea de hacer deliberadamente la transfusión de las nuevas ideas filosóficas a la sangre intelectual de Grecia.

Es característico del efecto de la filosofía jónica sobre los espíritus contemporáneos más ilustrados el hecho de que el problema de Dios sea central para Jenófanes. Es esto la mejor prueba de la profundidad con que las nuevas doctrinas sobre el origen del mundo habían penetrado en el dominio de la religión. Naturalmente que Anaximandro tuvo que sentir su propia oposición a las deidades antropomórficas de la tradición cuando afirmaba audazmente que lo Ilimitado era lo Divino, rehusándose así a permitir que la naturaleza divina tomase la forma de distintos dioses individuales; pero es Jenófanes el primero que declara la guerra a los viejos dioses con estas impresionantes palabras:

> ...Un dios es el sumo entre los dioses y los hombres;
> Ni en su forma, ni en su pensamiento es igual a los mortales.[18]

Con esta negación da el poeta a su saber, de reciente descubri-

miento, una dirección fija y una fuerza impulsora de que carecía hasta entonces. Éstas son palabras que se adueñan de la imaginación de los hombres mucho más fácilmente que las de Anaximandro, a pesar del genio con que éste dió primera expresión a tal saber. Pues Jenófanes no sólo se decidió a dar a su mensaje forma poética; además, aplicó conscientemente su sagacidad filosófica al mundo entero de los dioses antropomórficos de Homero y Hesíodo, mundo que había pasado anteriormente por un palmario hecho histórico, pero que ahora estaba agonizado. En los dos versos citados se hace de la repercusión del nuevo saber sobre las viejas divinidades algo por primera vez explícito, no sólo en sus aspectos positivos, sino también negativa y críticamente. La intuición filosófica de un único fundamento del mundo entraña, naturalmente, nuevos enigmas, más difíciles que aquellos a los que da respuesta. El propio Jenófanes señala en otro pasaje que incluso cuando se ve la verdad, este saber no da nunca a quien lo posee completa certeza de su validez; sobre las más altas cuestiones tiene siempre que estar esparcida la duda.[19] Esta penetrante intuición, que aunque teñida de resignación está aún muy lejos del absoluto escepticismo de siglos posteriores,[20] aparece inevitablemente siempre que el hombre empieza por primera vez a razonar sobre estos problemas. Pero una cosa, al menos es segura para Jenófanes: el espíritu humano es una forma inadecuada para comprender por medio de ella esa infinita unidad que lo gobierna todo y en que los filósofos han reconocido el principio de todas las cosas. Nunca se le ocurre a Jenófanes insinuar que Dios pudiera carecer totalmente de forma. Es significativo que durante todo el tiempo en que los griegos dirigieron su atención filosófica a estos temas, fué el problema de la forma (μορφή) de lo Divino un problema que nunca perdió su importancia. Siguió siendo siempre una parte esencial del problema *de natura Deorum*,[21] y en la filosofía estoica cobró nuevo empuje con la doctrina de la inmanencia de Dios al mundo, que se representaba como una esfera.[22] Pero Jenófanes no da expresión a sus puntos de vista sobre la forma divina en términos positivos. No dice que el mundo es Dios, de suerte que la forma de Dios sería simplemente la forma del mundo; pues a Jenófanes no puede despachársele con la palabra panteísta. Se limita a abrir el camino a una concepción filosófica negando que la forma de Dios sea humana.[23]

En otros respectos conserva el convencional pluralismo griego. Por razones incomprensibles, los escritores cristianos han tendido a ver su propio monoteísmo en la proclamación que hace

Jenófanes del Dios Uno; pero Jenófanes, a la vez que exalta a este Dios como más que humano, también lo califica explícitamente del "más grande entre los dioses y los hombres".[24] Esta manera de hablar, con su yuxtaposición polar de los dioses y los hombres, sigue las viejas fórmulas épicas; no obstante, aún continúa afirmando con toda claridad que además del Dios Uno tiene que haber otros, exactamente como hay hombres. Por otro lado, sería erróneo concluir que estos dioses tienen que ser los antropomórficos de la épica, que se alinearían mano a mano con el sumo Dios Uno, permitiendo a Jenófanes llegar a un compromiso con la religión popular. Más plausible es pensar en la sentencia de Tales, de que todas las cosas están llenas de dioses, o en la doctrina de Anaximandro sobre el fundamento prístino divino y uno y los innumerables dioses (esto es, los innumerables mundos) que se han generado,[25] aun cuando no tengamos razón alguna para atribuir a Jenófanes ningún dogma específico de esta índole. En todo caso, el Dios Uno y que todo lo abraza es tan enormemente superior a todas estas otras menores fuerzas divinas, que él solo podía parecerle realmente importante a Jenófanes.

Pero éste va aún más lejos en su barrer con todo resto de antropomorfismo en su concepción del Dios Uno. Escribe que dios "ve como un todo, piensa como un todo, oye com un todo".[26] La conciencia de Dios no depende, pues, de órganos de los sentidos ni nada comparable. Por otro lado, el Dios de Jenófanes está indiscutiblemente imaginado como un ser consciente, personal, hecho que lo distingue de lo que Anaximandro llama lo Divino. El intento filosófico de despojar a los dioses de sus formas, que ve Stenzel en la concepción de Anaximandro, es absolutamente extraño a Jenófanes. El hecho de que éste hable con toda precisión del Dios Uno que es más que todos los restantes es difícil de explicar como una simple vuelta al lenguaje poético tradicional. Nadie se sentiría inclinado a decir de lo "Ilimitado" de Anaximandro que ve como un todo, piensa como un todo, oye como un todo. Pero, además, Anaximandro, a diferencia de Jenófanes, no ataca a los dioses para suplantarlos por su propio Ser divino. En cambio, nadie puede dudar de que Jenófanes ora realmente a su Dios; podríamos estar seguros de ello aun cuando no tuviésemos su elegía del banquete para mostrarnos qué seria y directamente pone en práctica sus ideas religiosas.[27]

Estas ideas continúan, sin embargo, desplegándose en ruda oposición a la fe que prevalecía, tal como si intentasen llegar a ser una fe que prevaleciera ella misma. Dios, dice Jenófanes:

...siempre permanece
En el mismo lugar sin moverse; ni es propio
De él moverse acá y allá, cambiando de lugar.[28]

Aquí Jenófantes critica de nuevo la representación homérica. En Homero la velocidad de movimiento de los dioses está concebida como una verdadera señal del poder divino.[29] Jenófanes, en cambio, requiere que su Dios sea inmóvil, pues ve en esto un signo de la más alta dignidad, como resulta claro de las palabras: "Ni es propio de él moverse." (Nos encontramos de nuevo con la misma intuición religiosa en las estatuas y pinturas contemporáneas que representan los dioses sentados en toda su majestad sobre tronos, aunque como es natural los artistas hubieron de expresar esta intuición en términos antropomórficos.) Pero además la idea de la absoluta calma e inmovilidad de Dios conduce inevitablemente a una bien diferente concepción de su manera de actuar sobre las cosas:

Mas sin esfuerzo pone todas las cosas en revuelo
Con el solo poder de su mente.[30]

Esta conjunción de omnipotencia y reposo es de enorme importancia para allanar el camino a la idea de Dios con que nos encontramos en años posteriores. En el acto pensamos en el motor inmóvil de Aristóteles, idea que tiene realmente su origen aquí, en Jenófanes. La doctrina de Aristóteles intenta hacer más plausible esta noble concepción de la acción divina sobre el mundo, adoptando la fórmula platónica κινεῖ ὡς ἐρώμενον.[31] En Esquilo encontramos una prueba muy anterior del poder y vigor de la idea, especialmente en la gran plegaria a Zeus de *Las Suplicantes*. El poeta pinta la divina dominación en una forma que revela no sólo la significación crítica que tuvo para una concepción más pura de Dios la iniciativa de Jenófanes, sino también la significación religiosa positiva de ésta para su propio tiempo. La noción de que Dios puede hacer oscilar el mundo simplemente con el poder de su espíritu pasa de la esfera cósmica a la ética.

De las altas torres de sus esperanzas
   Derriba a los pobres, míseros mortales,
Sin revestirse de las armas del poder.
   Pues los dioses obran sin esfuerzo:
Desde sus altos tronos sagrados
   Hacen de algún modo que sus pensamientos
Vengan a ser reales todos en el acto.[32]

El expresivo pero casi prosaico "de algún modo" (πως) de Esquilo muestra que a éste le mueve una grande y difícil idea que le resulta fácilmente perceptible a su sentimiento religioso, aunque su razón no puede alcanzar el "cómo" de esta actividad. No es éste el único lugar en que el poeta revela que le han influído directamente el pensamiento filosófico y los descubrimientos científicos contemporáneos. Cuando imagina los divinos poderes morando en lo alto, sigue aferrado a la vieja concepción de los dioses entronizados en el cielo; pero debemos tener presente que incluso Jenófanes concibió su idea del Dios Uno "alzando los ojos al cielo", como dice justamente Aristóteles, o sea, trayendo la divina unidad ante su propia vista.[33]

Según Augusto Comte, el estado metafísico que sigue al estado mítico del desarrollo intelectual, para ser superado a su vez por la ciencia positiva, es el crisol crítico por el que tiene que pasar la conciencia mítica. No necesitamos discutir el valor del sistema entero de Comte como aportación a la historia intelectual; pero al menos nos ayuda a formular la relación entre la religión mítica y el pensamiento metafísico de Jenófanes en una forma perfectamente congruente con el genio de este último. En Jenófanes se vuelve plenamente consciente el lado crítico de la nueva teología filosófica. La idea de un Ser omnipotente que trasciende todos los demás poderes del mundo, incluso a los dioses mismos, era una idea que ya los últimos escritores épicos habían asociado con la de su más alto dios. En el libro VIII de la *Ilíada*, por ejemplo, el poeta hace a Zeus decir a los otros dioses:

...Y si
Trataseis de tender una cadena de oro desde el cielo,
Y de tirar de ella todos vosotros, dioses y diosas,
No lograríais derribar al gran Consejero Zeus de su cielo
En la llanura, por mucho que os esforzaseis.
Pero yo, si se me ocurriese tirar hacia arriba, yo podría levantaros
A todos vosotros juntos, con toda la tierra y el océano,
Y atar la cadena a uno de los picos del Olimpo,
Y dejaros balanceándoos.[34]

Aristóteles cita este pasaje como la primera insinuación del poder del motor inmóvil en la primitiva historia del pensamiento griego.[35] Pero la forma demasiado humana de esta imagen le habría chocado a Jenófanes por infantil. En su siglo aún no habían aprendido los pensadores a andar a caza de sus más antiguos precursores. El Dios de Jenófanes no tenía necesidad de mover la cabeza, como el Zeus homérico, para hacer que el Olimpo se

estremeciese de terror.[36] Únicamente la frase νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει delata la inconsciente persistencia de la vieja tendencia homérica a humanizar lo sublime.[37]

Los fragmentos dan además una prueba característica de la crítica que hacía Jenófanes del antropomorfismo. El poeta encuentra su tarea más fácil que en ninguna otra parte en el reino de la ética, donde ya estaba preparado el camino, sobre todo por la progresiva moralización de los dioses durante el siglo VI.

> ...Homero y Hesíodo dicen que los dioses
> Hacen toda clase de cosas que los hombres considerarían vergonzosas:
> Son adúlteros, roban, se engañan unos a otros.[38]

La divinidad tiene que estar libre, ciertamente, de toda flaqueza moral que hasta los hombres consideren censurable: es éste un punto en que estarían de acuerdo Jenófanes y todos sus contemporáneos más reflexivos. Pero él no se contenta con victoria tan fácil. Lanza otro ataque contra la raíz misma de las teogonías épicas:

> ...Pero los mortales suponen que los dioses están sometidos a la generación;
> Los visten de ropas como las suyas y les prestan voz
> Y rostro.[39]

La idea de lo que no tiene principio ni fin, con que había caracterizado Anaximandro a su divinidad, la idea de lo *apeiron*, pone término a semejantes representaciones. Jenófanes se limita a labrar en detalle algunas de las consecuencias de esta filosofía,[40] proceso que no podrá menos de llevarle a atacar el problema del origen del antropomorfismo:

> ...Pero si vacas y caballos tuviesen manos y fuesen capaces
> De pintar con ellas y componer cuadros como los hombres,
> Los caballos darían a los dioses formas de caballos,
> Y las vacas de vacas, prestándoles justo aquella figura
> que encontrarían en sí mismos.[41]

Entonces habría dioses theriomórficos lo mismo que antropomórficos. Evidentemente no sabía Jenófanes que ya existían justo tales dioses animales en Egipto y forjados por el hombre mismo; pero esto le habría parecido tan sólo una pequeña perturbación de su teoría, que sigue desenvolviendo ahora con detalles etnológicos:

> ...Los dioses de los etíopes son negros y de narices romas,
> Mientras que los de los tracios son blancos, de ojos azules y pelo rojo.[42]

Cada raza hace, pues, la apoteosis de su propio tipo. Los dioses de los griegos son seguramente más bellos, pero esto no les da en absoluto más derecho a que se los considere como los únicos dioses verdaderos. También ellos son la simple copia de determinada raza humana y confirman, pues, las palabras del poeta:

Dass jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja seinen Gott benennt.* [43]

Jenófanes fué el primero en formular el universalismo religioso que así a fines de la antigüedad como, y más especialmente aún, en la era cristiana se consideró un rasgo esencial de la idea de Dios, indispensable a toda religión verdadera. Esto no quiere decir, naturalmente, que su contrario, el particularismo religioso, fuese nunca un consciente artículo de fe, ni siquiera en anterior etapa mítica de la religión griega; el propio Homero se representa sus griegos y troyanos orando a los mismos dioses, a pesar de la división de las simpatías de éstos entre los dos partidos beligerantes. Pero desde los tiempos de Homero habían llegado los griegos a descubrir qué variados eran los ideales acerca de los dioses entre las distintas naciones; y este descubrimiento sólo podía llevarles a deducir del simple hecho de este particularismo la vanidad de todas aquellas distinciones entre los dioses, por muy naturalmente que se hubiesen producido. En el mundo occidental no empezó el universalismo ni con los cristianos, ni con los profetas de Israel, sino con los filósofos griegos. Cuando San Agustín habla en su *De civitate Dei* de la filosofía griega como la precursora de la religión cristiana en este orden de cosas, da una versión perfectamente exacta de la relación histórica entre ambas.[44]

En este proceso no fué Jenófanes un fenómeno aislado. Se limitó a colocar a la plena luz de la conciencia las inevitables consecuencias de la revolución filosófica para la fe religiosa a que conducían las teorías jónicas sobre la naturaleza. Desde sus días tuvo el universalismo un lugar en la teología de todos los pensadores griegos como uno de sus supuestos básicos, se tomaran o no el trabajo de decirlo así.[45] En verdad, los tiempos no estaban aún maduros para que la nueva concepción desempeñara un papel decisivo en la historia de Grecia como nación. La situación pública de los dioses de la *polis* en los estados-ciudades de Grecia seguía intacta, aunque un personaje como Jenófanes

* Que cada cual lo mejor que conoce
Lo llama Dios, sí, su Dios.

hubiese ya irradiado ampliamente en torno suyo su crítica de ellos. Incluso Jenófanes continuó viendo su propia y refinada concepción de Dios en conexión con la *polis* y el problema del orden legal de ésta. Este hecho resulta claro de una elegía que ha llegado hasta nosotros en su integridad y donde encomia el cultivo del intelecto (σοφίη). Jenófanes se consideraba excepcionalmente pertrechado para propagar la σοφίη en su nueva patria, en el Occidente del mundo griego; y sólo porque veía en ella la más alta virtud política, consideraba justificados sus propios esfuerzos.[46] Hasta el siglo IV, cuando habían muerto los dioses de la *polis* y esta misma iba perdiendo su identidad dentro del imperio universal de Alejandro, no llegó a su plenitud la teología universalista, ni surgió del fondo de la filosofía para servir de cojín al inminente colapso de toda autoridad instituída.[47]

Ya hemos señalado que si bien las declaraciones de Jenófanes suponen la nueva y profundamente perturbadora experienica de la cosmología de Anaximandro, también contienen algo privativamente suyo. La concepción de lo Divino de Anaximandro era el fruto deductivo de una pura especulación sobre la idea de un principio absoluto, del que tomaba sus atributos, la ilimitación y la propiedad de no haberse generado nunca. Pero en Jenófanes encontramos un nuevo motivo, que es la verdadera fuente de su teología. No es nada que descanse en pruebas lógicas, ni en rigor es nada realmente filosófico, sino algo que mana de un directo sentimiento de veneración ante la sublimidad de lo Divino. Es un sentimiento de reverencia que lleva a Jenófanes a negar todas las insuficiencias y limitaciones impuestas a los dioses por la religión tradicional y que hace de él una figura teológica única, a pesar de su dependencia respecto de las ideas de los filósofos naturales. Sólo como teólogo puede realmente entendérsele. El motivo religioso que le impulsa, el pedir el extremo de lo sublime para la Divinidad, está expresado con especial claridad en la afirmación de que no es digno de Dios moverse acá y allá.[48] El no estar quieto no es propio de la majestad divina. La palabra ἐπιπρέπει, que emplea aquí Jenófanes, no se repite, es un hecho, en ninguno de los demás fragmentos; pero revela el criterio en que se basa su crítica entera del antropomorfismo: todas estas humanas fragilidades son inconciliables con la naturaleza esencial de Dios. Las fechorías de los dioses homéricos y hesiódicos con incompatibles con la elevación moral de lo Divino; y el vestido, el habla, la forma humana y el nacimiento no son mucho más propios de ella. En el concepto de lo propio de algo, que aparece aquí por primera vez en la tradi-

ción griega, tropezamos con uno de los aspectos distintivos del genio griego, cuya significación para las edades posteriores es incalculable.[49] Tuvo su origen en ese sentido de la armonía y la proporción que es singularmente característico del temperamento artístico de los griegos,[50] pero no es menor importante en el reino de la ética y la política y en la aprehensión teorética de la realidad. Dentro de la historia de esta categoría básica del espíritu griego debe dedicarse un capítulo especial (y sumamente importante, visto a la luz de su ingente influencia) a su aplicación al problema de Dios, al problema de qué cosas armonizan con la naturaleza divina y qué cosas no.

Tal capítulo debe empezar con Jenófanes. Sus propias fórmulas son tan llamativas, que nada dejan a la posteridad sino citar sus famosas palabras y hacer de las nuevas un eco de ellas. Nos bastará mencionar unas pocas de las principales etapas en la historia de su influencia. La manera en que Eurípides trata de los dioses en sus tragedias está ampliamente determinada por la crítica hecha por Jenófanes de lo inapropiado de la forma en que se los representaban los mitos tradicionales;[51] y lo mismo las recomendaciones que hace Platón acerca del uso del mito como medio educativo en la *República.*[52] La doctrina de Jenófanes suministra la base del discurso del estoico en el diálogo de Cicerón *De natura deorum.*[53] La distinción estoica entre teología mítica y teología filosófica, que llegó hasta San Agustín por intermedio de Varrón[54], remonta decididamente a Jenófanes; y en la crítica que hace San Agustín de los dioses de los poetas paganos (donde sigue a Varrón muy de cerca) —*ut furati sint, ut adulterarint*[55]— oímos aún el eco del κλέπτειν μοιχεύειν τε de Jenófanes cerca de mil años más tarde. Posteriormente inventan los griegos un término especial para designar la categoría teológica de "lo que armoniza con la naturaleza divina", lo θεοπρεπές. Probablemente esta palabra la acuñaron los estoicos; en todo caso, por medio de ellos llegó a los padres de la Iglesia, que hicieron de ella una de las claves de la teología cristiana.[56] El postulado de lo θεοπρεπές es fundamental para la interpretación alegórica de los relatos de Homero acerca de los dioses en el estoicismo.[57] En el primer siglo de nuestra era, cuando los griegos, artistas y filósofos por igual, sentían una necesidad mayor aún de sublimidad en la concepción de la naturaleza divina, el autor del tratado *Sobre lo Sublime* (cuyo gusto era demasiado refinado para hacer interpretaciones alegóricas) rechaza a los dioses homéricos porque no llegan a la altura de sus ideales de verdadera sublimidad y señala el relato mosaico de la Creación con su "hágase la luz" como un

modelo mucho más satisfactorio.[58] Naturalmente que el concepto de Creación tiene poco que ver con Jenófanes; pero es evidente que su teología filosófica hizo más que ninguna otra cosa para facilitar el camino a la aceptación del monoteísmo judeocristiano.

La concepción del Dios Uno de Jenófanes ha suscitado siempre el interés de los filósofos monistas (ἑνίζοντες) por haber sido él el primero, como nos dice Aristóteles, en enseñar la unidad del sumo principio.[59] Su concepción parece tener una estrecha relación con la teoría del Ser Uno de Parménides y por consiguiente con la filosofía de los eléatas. Por haber escrito un poema épico sobre la fundación de Elea, vieron en él al padre del eleatismo los historiadores antiguos de la filosofía, que estaban al acecho de sucesiones de escuelas. Se pensó que el Dios Uno de Jenófanes era una primera versión del Ser Uno de Parménides, como si la intuición religiosa del Todo Uno hubiese precedido a la concepción lógica de lo ὄν.[60] Esta manera de ver dominó largo tiempo nuestras propias historias hasta que quedó vigorosamente derribada por la revolucionaria obra de Karl Reinhardt sobre Parménides.[61] Reinhardt demostró victoriosamente la completa originalidad de Parménides, logrando mostrar que fué él y no Jenófanes quien creó la teoría eleática de la unidad. Su argumentación rompió el enlace tradicional entre Jenófanes y los eléatas, permitiendo que fuera posible una nueva discusión del problema de la posición de Jenófanes en la historia y de sus relaciones cronológicas con Parménides. Pero Reinhardt trató también de dar a este problema una nueva solución, completando los fragmentos directos con la obra anónima y posterior *Sobre Jenófanes, Meliso y Gorgias* como fuente. Los modernos historiadores de la filosofía, como Zeller, Burnet y Diels, habían puesto en tela de juicio la autenticidad de esta obra en cuanto trata de las enseñanzas de Jenófanes, rehusándose, como consecuencia, a hacer uso alguno de ella. Se consideraba generalmente el pequeño tratado como un producto de la filosofía de escuelas en el último período de la Antigüedad, y nadie estaba dispuesto a creer que su material viniese directamente de los poemas de Jenófanes. Parecía mucho más probable que su autor hubiese tomado las afirmaciones bien conocidas de Jenófanes sobre el Dios Uno y sus atributos, combinándolas con ciertos ingredientes de la lógica del Ser de Parménides y tratando así de darles una forma dialéctica rigurosamente sistemática. Pero Reinhardt lo vió todo de una manera muy diferente. Nada le parecía excluir la posibilidad de que Jenófanes, presunto rapsoda y popu-

larizador inveterado y muy desprovisto de originalidad filosófica, pero lo bastante inteligente para aprender de todo el mundo, hubiese tomado también a Parménides un gran número de ideas y que por consiguiente se remontase en realidad a Jenófanes mismo la extraña mezcolanza del tratado *Sobre Jenófanes*, cuya índole habían reconocido certeramente los críticos. Si esta manera de ver resultase exacta, ya no poseeríamos tan sólo los pocos fragmentos de Jenófanes en que nos hemos apoyado hasta aquí, sino todo un sistema teológico según el modelo eleático. En tal caso, la idea de Dios de Jenófanes no sería nada más que lo ὄν de Parménides bajo una máscara teológica; pues los argumentos teológicos del tratado *Sobre Jenófanes* no demuestran realmente, en absoluto, el Dios Uno, sino simplemente el Ser Uno. Lejos de haber sido el padre del eleatismo, Jenófanes habría sido, pues, simplemente un secuaz de la escuela y no particularmente original.

Esta manera de ver no alcanza a explicar la enorme influencia de Jenófanes sobre el desarrollo posterior de la religión. Pero las únicas ideas que han ejercido semejante influencia son aquellas que nos han hecho familiares en algún grado los fragmentos conservados de sus poemas; no encontramos la influencia de la teología más complicada que le adjudica el autor del tratado *Sobre Jenófanes*, cuyos argumentos dialécticos y estructura sistemática se hallan en tan llamativo contraste con el intuitivo razonar de los fragmentos. El único género de obra en que hubiera podido basarse este complejo y orgánico tratado tendría que haber sido un poema didáctico de buen tamaño; pero, como ya hemos visto, es del todo imposible probar que haya existido nunca semejante poema. Aun suponiendo que Jenófanes hubiese escrito una obra *Sobre la Naturaleza*, es difícil imaginar cómo hubiera encajado en ella esta dialéctica teológica. Lo cierto es que su forma lógica nunca nos da la impresión de derivarse directamente de Parménides. De éste viene sin duda la lista de los atributos que el supuesto Jenófanes trata de deducir como propiedades de su Dios; pero las inferencias que encontramos en sus argumentos difícilmente hubieran sido posibles antes del siglo de Platón y Aristóteles. Tenemos que atribuirlas por tanto a algún escritor posterior, probablemente el autor mismo del tratado. También tenemos que negar la autoridad del escritor desconocido a la luz de las explícitas afirmaciones de Aristóteles. Cierto que si bien Aristóteles sigue siendo nuestra fuente más valiosa de información sobre los presocráticos, el peso de su testimonio ha quedado resueltamente menoscabado durante los últimos cin-

cuenta años a medida que hemos ido viendo más y más claramente su falta de habilidad para apresar las ideas de sus antecesores fuera de las categorías fijadas en su propio sistema. Pero aquí estamos tratando con hechos que son casi inconfundibles. Examinémoslos brevemente.

Aristóteles dice que Parménides concebía lo Uno en términos del λόγος o esencia de esto, mientras que el eléata Meliso lo concebía en términos de la materia correspondiente, de suerte que para Parménides era lo Uno limitado, para Meliso ilimitado. Pero Jenófanes, continúa Aristóteles, no supo nada de semejante problema, ni apuntó al Uno lógico, ni al material, sino que levantando simplemente los ojos al cielo entero dijo que lo Uno era Dios.[62] Ahora bien, si hemos de creer al autor del tratado *Sobre Jenófanes*, tenemos que considerar este informe como falso, pues el autor del tratado dice que según Jenófanes el mundo no es ni limitado, ni ilimitado. Si esto es verdad, entonces Aristóteles no puede, simplemente, haber leído a Jenófanes; de otro modo no habría podido sostener que Jenófanes no llega a distinguir entre el Uno lógico y el material y que por eso no dice nada acerca de si es limitado o ilimitado.[63] Pero en realidad es mucho más probable que sea el autor del tardío tratado quien no leyera en absoluto a Jenófanes. Al revés, tomó sus datos de Aristóteles, sin entenderlos. Después de leer esta afirmación de un buen testigo, a saber, que Jenófanes no llamaba a lo Uno limitado, ni lo llamaba ilimitado, sacó la absurda conclusión de que según Jenófanes no era lo Uno ni limitado, ni ilimitado. De la afirmación simplemente negativa de Aristóteles forjó así un dogma positivo francamente erróneo, que en seguida procedió a poner en boca de Jenófanes.[64] Esto es más que suficiente para probar lo nada digno de confianza que es el autor. Es indudablemente cierto que todos los argumentos en favor de lo Uno que atribuye a Jenófanes apuntan realmente al Ser de Parménides y no al Dios Uno; pero este hecho prueba simplemente que insertó el Dios de Jenófanes en la ontología de Parménides.

Por otra parte, podemos comprender bien cómo el autor del tratado *Sobre Jenófanes*, escribiendo en un período posterior, pudo tomar este *rationale* eleático por la idea de Dios del filósofo. Evidentemente sentía que el eleatismo era justo la clase de cosa que apoyaba Jenófanes. Igual que todos nosotros, había aprendido en la escuela que Jenófanes era el padre del eleatismo,[65] y por consiguiente trató de comprender la teoría del Dios Uno en términos de la lógica eleática del Ser. Tenía, pues, alguna razón para suponer que la ontología de Parménides debía

estar potencialmente presente desde el principio en la teología de Jenófanes. Pero es un hecho que el Dios de su Jenófanes sólo es el Ser disfrazado de Parménides y no tiene nada que ver con el Jenófanes histórico, ni es la célula germinal de la filosofía de Parménides. El Jenófanes eléata y teológico es todo él una quimera. Es el producto de una pura construcción, de un intento de los doxógrafos por levantar un sistema de relaciones entre maestro y discípulo que, como ha mostrado admirablemente el propio Reinhardt, nunca existió en la forma en que siempre lo imaginamos. Pero si Jenófanes está lejos de ser el padre de la filosofía eléatica, no lo está menos de ser un devoto de ella carente de originalidad; no podemos ni siquiera concebirlo como una persona que tradujo esta filosofía a términos teológicos. Aquí ni siquiera el propio Reinhardt ha escapado bastante a la manera eleatizante de ver a Jenófanes refutada por él mismo. Por eso ha hecho de Jenófanes un ecléctico popularizador, hipótesis que sólo resulta posible a consecuencia de la interpretación de Jenófanes como un rapsoda debida a Gomperz. Cualquiera de estas teorías es tan imposible como la otra. Los fragmentos de los poemas de Jenófanes nos dicen algo del todo diferente. Ellos son la fuente que debemos seguir; y las noticias dadas por las mejores autoridades, Aristóteles y Teofrasto, concuerdan cabalmente con ella. Jenófanes nunca fué un filósofo del tipo de Parménides y menos que nada un seudofilósofo ecléctico.[66] Le interesaban muchas cosas, como revelan sus poemas. En la medida en que participó en el pensamiento filosófico de su tiempo —y éste no abarcaba aún las doctrinas eleáticas, sino simplemente la filosofía jónica de la naturaleza—, fué un hombre ilustrado con un sentido muy despierto para las causas naturales de todos los fenómenos. Pero sobre todo le impresionó profundamente la forma en que la filosofía venía a perturbar la vieja religión, y esto fué lo que le hizo insistir en un nuevo y más puro concepto de la naturaleza divina. Su peculiar religiosidad es por sí sola bastante para asegurarle un lugar en la historia de las ideas. Por consiguiente, no podemos en realidad entenderle como figura histórica si no es siguiendo la pista al desarrollo de la teología racional tal como ésta surge del pensar filosófico de Grecia.

CAPÍTULO IV

LAS LLAMADAS TEOGONÍAS ÓRFICAS

Cuantos menos son los restos petrificados de doctrina de los que aún podemos hacer destellar las chispas del genio cuando estudiamos los más antiguos pensadores, tanto más precioso es un hombre como Jenófanes, que nos muestra cuán vastamente irradió aquel genio, desde el rincón de Asia que fué cuna del pensamiento filosófico griego hasta el borde más occidental de la civilización griega. Jenófanes no es en modo alguno el único poeta griego de su tiempo a quien afectó la filosofía naciente. El siciliano Epicarmo, por ejemplo, el primer escritor de comedias literarias, residente en la corte del tirano Hierón de Siracusa, nos ha dejado cierto hábil juego de esgrima verbal sobre el origen de las cosas, en que uno de sus personajes critica agudamente la venerable *Teogonía* hesiódica porque habla del Caos, primer principio de todo, como habiendo tenido generación.[1] Es claro que el comediógrafo había adquirido cierta idea de la concepción de los filósofos naturales, de un primer principio que a su vez ya no había tenido principio. También Epicarmo da testimonio del torbellino de dudas en que había sumido esta concepción al pensamiento religioso de la época. Cuando vemos el problema entero ventilado ante miles de oyentes como un campo adecuado para que mostrasen su gracia los cómicos, es evidente que la discusión intelectual que había promovido la filosofía ya había empezado a tener efectos trastornadores sobre estratos cada vez más amplios de la sociedad.

No obstante, el viejo estilo del pensar teogónico no está en modo alguno muerto, como muestra esta misma discusión en Epicarmo. Incluso en su más vieja forma hesiódica, es la teogonía un típico producto de transición, no sin conexión con el nuevo espíritu filosófico; es un brote de una actitud religiosa que ya se ha vuelto más reflexiva; por eso no resulta sorprendente encontrarla floreciendo de un modo continuo con el vivificante desarrollo de la filosofía a lo largo de todo el siglo VI, en una imponente serie de obras teogónicas, la mayoría de las cuales conservan aún la forma poética de su modelo, Hesíodo. Lo muy estrecho de esta asociación nos muestra que estos dos tipos de actitud intelectual son ramas hermanas de una sola raíz que penetra profundamente en el solar patrio de la religión. En las teogonías está el interés religioso enfocado directamente sobre el

problema del que surge todo pensar filosófico en este primer período, el problema de la cosmogonía, mientras que la filosofía revela su estrecha relación con su hermana teogónica al atribuir una directa significación teológica a sus propios descubrimientos cosmogónicos. Es por ende inevitable que la concepción filosófica de Dios se manifieste positivamente fecunda también para la vieja teología mítica en sus vivificantes repercusiones sobre la especulación teogónica. En realidad, la especulación religiosa, lejos de ver derribados sus principios, recibe de este estímulo ciertos incentivos nuevos y de extrema importancia; pues aunque se vuelve indirectamente dependiente de la filosofía, es ahora capaz de defenderse de los más fuertes ataques de un naturalismo filosófico, aprovechando plenamente la ventaja de su propia posición. Esta ventaja reside en el hecho de que mientras que el filósofo necesita operar con conceptos racionales de su propia invención, la teología actúa siempre con las imágenes y los símbolos de un mundo de ideas religiosas vivo y firmemente arraigado en la conciencia popular. Hasta la filosofía tiene que retroceder en busca de semejante simbolismo cuando se encara con los últimos enigmas. Ya Jenófanes hace notar que ni el más sabio de los hombres sabe nunca si ha encontrado realmente la verdad sobre Dios y el universo.[2] Alcmeón, el médico e investigador de la naturaleza, da expresión a la misma convicción en un importante pasaje del comienzo de su obra;[3] y su sucesor, un poco posterior, el autor del tratado *Sobre la Medicina Antigua*, que ha llegado hasta nosotros en la colección hipocrática, asiente de todo corazón.[4] ¿Cómo podría ningún defensor de la teología mítica dejar de ver aquí una rehabilitación de su fe, ni dejar de tomarla en cuenta? Cuanto más sonoramente insiste el filósofo en la sublimidad de su propia concepción de Dios, tanto más tiene que ver todo aquel que acepta la vieja idea de una pluralidad de seres divinos un básico punto flaco en lo indefinido e incomprensible de este Dios filosófico, y tanto más fácilmente ejercitará su hereditario impulso griego a dotar a sus dioses de nombres y formas definidos.[5]

Por esta introducción a nuestro especial estudio de la literatura teogónica del siglo VI, podemos ver qué inevitablemente erróneas son aquellas antiguas reseñas de la historia de la filosofía griega que siguiendo a Aristóteles ponen los llamados sistemas órficos en el comienzo mismo, en unión con Hesíodo, como una etapa primitiva del espíritu filosófico.[6] Diels esquivó el problema colocando los restos de estos escritos como un apéndice al final de su colección de los fragmentos de los presocráticos. El

último editor de esta clásica obra los ha devuelto ahora al comienzo, de suerte que vuelven a estar en el punto de partida de sus peregrinaciones.[7] La verdad es que los escritores teogónicos no pueden entenderse si no es a la luz de su estrecha relación mutua con los filósofos de su propio período, que están conectados con ellos por el común vínculo de la especulación teológica, por mucho que puedan diferir por su tipo intelectual. Necesitamos poner este hecho especialmente en claro. Descuidarlo sería oscurecer las interconexiones orgánicas del desarrollo del pensamiento religioso en que ha desempeñado un papel la filosofía desde los comienzos mismos.

Por la mayor parte, la investigación reciente en el campo de la historia de la religión ve en las teogonías del siglo VI, como hemos señalado, una rama del gran proceso religioso que llamamos orfismo. Hablando en general, el siglo VI significó para Grecia una renovación de la vida religiosa que la ola del naturalismo había amenazado con ahogar en el período anterior. Las prácticas del culto oficial de los dioses de la *polis* estaban siempre en peligro de volverse simplemente externas. Estaban en gran medida bajo el dominio de un ilustrado estrato de patricios de noble cuna. Aquél fué un período en que empezó el individuo a gozar de una libertad de movimientos mucho mayor; tanto en el arte cuanto en la poesía perdiendo las viejas formas su rigidez, y la naturalidad se volvió la suprema norma en la pintura de la realidad no menos que en la conducta de la vida.[8] Pero en el curso de la revolución social causada por las difundidas luchas de clases que empezaron entonces por toda Grecia y que habían de alcanzar su ápice durante el siglo VI, a la elevación social y política de las clases inferiores la acompañó también la penetración de sus concepciones religiosas en la vida intelectual superior, allanando así el camino para cambios decisivos. Heraldo de esta revolución fué la creciente estima en que se vino a tener entonces el culto de Dioniso. Ni siquiera en un período tan tardío como el de los poemas homéricos se había considerado apenas este culto como digno de atención; mas ahora empezó a pasar de los campos a las ciudades, donde pronto encontró un lugar en las fiestas públicas y las ceremonias religiosas. En un principio se había visto en el carácter orgiástico de la religión dionisíaca algo de todo punto extraño, un insulto a todo el orden municipal, como resulta claro de los mitos de Penteo y de Licurgo. Pero en el siglo VI, y a menudo por razones políticas, alcanzó el favor de los tiranos, que eran los representantes de la capa social que acababa de llegar al poder. Podemos ver este cambio, por

ejemplo, en el desplazamiento del viejo héroe cívico Adrasto de Sicione por el culto dionisíaco bajo el dominio del tirano Clístenes, y en el poderoso auge de las fiestas dionisíacas en Corinto bajo Periandro y en Atenas bajo los Pisistrátidas, ceremonias a las que deben su origen el ditirambo y la tragedia y la comedia áticas.[9]

Mano a mano con el auge del culto de Dioniso vino una reavivación de los antiguos misterios locales, a los que favorecieron en buena parte las mismas fuerzas políticas. Sabemos que Pisístrato edificó el nuevo Telesterión de Eleusis, y los misterios florecieron por todas partes igualmente bien, señal segura del nuevo e íntimo fervor religioso que había inspirado el movimiento. En las orgías órficas, no restringidas a un solo lugar, encontramos una especie de ritos religiosos (τελεταί) de los que no hay prueba antes de esta época, aunque se suponía que los había fundado el mítico cantor Orfeo. Reglas para la purificación del hombre de los pecados que había cometido eran promulgadas, como indica irónicamente Platón, por profetas ambulantes y mendicantes y otras personas piadosas, así por medio de la palabra oral como por medio de montones enteros de opúsculos.[10] Éstos llamaban también órficas a ciertas reglas ascéticas de abstinencia. Junto con prescripciones de abstenerse de carne y seguir una dieta puramente vegetariana, venía un mandamiento que ordenaba la justicia en la conducta de la vida.[11] Así tomó la religiosidad órfica la forma de un muy definido βίος o forma de vida; pero también envolvía la observación de ciertos ritos de sacrificio, exorcismo y expiación, que requerían cierto grado de entrenamiento y por consiguiente hacían necesaria una clase de hombres profesionalmente preparados para llevarlos a cabo.[12]

Los modernos cultivadores de la historia de la religión han recorrido un largo camino así en la investigación de los detalles de esta religiosidad órfica como en la demostración de su influencia sobre la filosofía. Según Macchioro, que es ciertamente un partidario extremo de la teoría de la influencia órfica, las enseñanzas de Heráclito y Platón son ampliamente órficas por su origen.[13] Muchos han visto en el orfismo una religión de tipo oriental que se abrió camino desde fuera en el desarrollo orgánico del espíritu griego como una cuña de materia extraña en el cuerpo. El problema resulta complicado por el hecho de que a fines de la Antigüedad era el nombre de Orfeo un símbolo tan general que tendía a abarcar cada vez más todo lo perteneciente al reino de la literatura mística y de las orgías místicas. Casi todos los ritos de iniciación que pueden encontrarse en cualquier

parte de Grecia acabaron por considerarse como teniendo a Orfeo por fundador, incluso cuando no tenían similitud alguna con los que hemos descrito. Necesitamos partir con toda claridad de estos últimos si queremos precisar qué es lo que podía llamarse propiamente religión órfica durante el siglo VI. En conjunto, nuestra documentación más fidedigna viene de escritores de los siglos V y VI, pero la información que nos dan es muy escasa.[14] Hasta los llamados himnos órficos (que positivamente se regodean con las uniones de los dioses, asunto especialmente caro a los griegos del período posterior) son de fecha relativamente reciente.[15]. A fines de la Antigüedad hubo también una llamada teogonía órfica de Jerónimo o Helánico, cuyos principales rasgos podemos reconstruir aún sobre la base de fuentes neoplatónicas. Pero la principal obra de este tipo era la serie de *Sagrados Discursos* o *Rapsodias*, un largo poema en veinticuatro cantos como la *Ilíada* y la *Odisea*, a las que había tomado evidentemente por modelos.[16] El poema tiene que ser de origen postalejandrino, todo lo más temprano, pues la división de los poemas homéricos en veinticuatro libros por los gramáticos no se remonta más allá de eso. Incluso Lobeck, el sagaz e inexorable crítico en otros días de todo el enmarañado problema del orfismo, creía posible colocar las *Rapsodias* en el siglo VI a. c.; y en esto le han seguido largamente investigadores más recientes como Kern y otros. Kern, sin embargo, ha abandonado la idea de la antigüedad de la larga obra en su útil colección de los fragmentos de los escritos órficos, en que se encuentran pacíficamente lado a lado los fragmentos más antiguos y los más recientes.[17]

Un frío golpe crítico lo dió Wilamowitz en el segundo volumen, póstumo, de su *Der Glaube der Hellenen.*[18] Siempre que creíamos encontrar versos o frases de Parménides o de Empédocles en las *Rapsodias*, parecía evidente que estos pensadores habían hecho uso de la teogonía órfica;[19] ahora, sin embargo, reconocemos el error, fomentado por una idea exagerada de la influencia de los órficos sobre la filosofía. Así que si encontramos a alguien buscando teorías órficas en todos los filósofos y tratando de encontrar la huella de la concepción órfica del pecado en las claras y simples palabras de Anaximandro sobre la corrupción de las cosas como un castigo (véase arriba, pp. 40 *ss.)*, podemos mirarle con el mayor escepticismo.[20]

La cuestión es si podemos probar que hubo teogonía alguna en el antiguo período que se puede llamar propiamente órfico. Aristóteles habla, ciertamente, de algunos poemas órficos de asunto teogónico; pero no eran obra de Orfeo, como Aristóteles se

cuida de explicar, sino del poeta Onomácrito.[21] Éste vivió en la corte ateniense de los tiranos pisistrátidas durante el siglo VI, hasta que sus principescos patronos tuvieron que desterrarle porque su colega Laso de Hermione lo sorprendió en el acto de forjar algunos versos bajo el nombre de otro célebre profeta, en los *Oráculos de Museo*, y pareció inminente un gran escándalo. Más tarde, cuando marcharon al destierro los tiranos mismos, volvieron a la compañía de Onomácrito.[22] Este asunto es típico de toda la literatura teogónica seudónima. Diels, por ejemplo, ha mostrado que mientras que la colección de oráculos que corre bajo el seudónimo de Epiménides es probablemente anterior a las guerras médicas (más bien encajaría perfectamente en el período de Onomácrito), hubieron de interpolarse en ella durante el período de la guerra cierto número de *vaticinia ex eventu*.[23] Esto puede recordarnos la forma en que se atribuyeron falsamente a los apóstoles algunos de los primeros escritos cristianos. Pero la diferencia está en el hecho de que los apóstoles pertenecían real y exclusivamente a la comunidad cristiana, de suerte que si se colocaba una obra bajo su nombre, ello sólo indicaba que la obra se dirigía a lectores cristianos. Mas cuando encontramos una falsificación atribuída a Orfeo, ello no significa necesariamente que se escribiera para el fiel de una secta definida que se llamaba a sí misma órfica; pues Orfeo no era monopolio de ninguna secta particular. Pertenecía a la leyenda griega en general; no era una figura específicamente religiosa, sino antes bien un cantor mítico de los tiempos primitivos.[24] Si se compusieron poemas bajo su nombre, esto no significaba más de lo que significaba el uso de los nombres de cantores como Tamiris, Lino o Museo, frecuentemente empleados como seudónimos de autores en poemas del período. Justo cuando los poemas son de contenido teogónico, es más difícil probar que estén basados en los principios de ninguna comunidad religiosa especial. El hecho se reduce simplemente a que el nombre de alguna autoridad de los tiempos primitivos, con preferencia de origen divino, daría a las doctrinas cósmicas de la teogonía más prestigio del que les daría un individuo más vulgar; y cuando utilizaban el nombre de Orfeo los fieles de los llamados ritos órficos, ello no quería decir que estos fieles tuviesen conexión ninguna con los poemas épicos del Seudo-Orfeo. Aún no nos las habemos, pues, con nada semejante a una revelación en el sentido cristiano.

Pero en las obras modernas sobre historia de la religión se tratan estas cuestiones de una manera muy diferente. Se nos habla de una comunidad religiosa bien organizada y llamada órfica

cuyos principios habrían venido con suma probabilidad de Oriente. Se supone que esta comunidad enseñó la primera religión revelada; es, en realidad, una verdadera iglesia con todo lo que consideraría propio de ésta un cristiano. Los iniciados son los parroquianos, los ritos órficos los sacramentos, los sacerdotes mendicantes los apóstoles, los tardíos himnos órficos constituyen sus himnos parroquiales y han de ser por tanto de una extrema antigüedad. Sólo falta el dogma y pronto se lo encuentra en las teogonías atribuídas a Orfeo. A Onomácrito se le consideraría un teólogo dogmático, por decirlo así, el Orígenes de la iglesia órfica. Pero este atractivo cuadro está trazado siguiendo demasiado de cerca un modelo fijado *a priori*. Este temprano precedente del cristianismo no es de hecho sino una réplica de la religión cristiana proyectada hacia atrás hasta el siglo VI. El germen de la idea está ya presente en el famoso libro de Erwin Rohde *Psyche*, y se lo ha desarrollado más recientemente con mayor detalle, en especial en la historia de la religión griega de Kern.[25] El intento de éste para resolver el problema órfico midiéndolo con la vara de un tipo específico de religión que nos es familiar por la historia, y corrigiendo la tradición griega para ajustarla a él, me mueve a hacer unas pocas observaciones de principio que pudieran no carecer de importancia a la luz de ciertas ideas preconcebidas y muy difundidas al presente.

Esta reconstrucción de la religión órfica está basada en el supuesto expreso de que la teología y el dogma son síntomas de un tipo de mentalidad resueltamente oriental.[26] Si hay alguna probabilidad de que semejante mentalidad esté presente en la fe órfica de los griegos, depende de la hipótesis de que esta fe es de origen oriental. Kern piensa que todo dogma, y por consiguiente toda teología en nuestro sentido de la palabra, es extraño a los griegos; pero trazar una antítesis tan tajante entre los griegos y la iglesia cristiana, presentando a aquéllos, a la ingenua manera moderna, como una raza de librepensadores liberales, es estrechar mucho más de la cuenta el horizonte de comparación. Naturalmente que la religión griega careció de todo dogma teológico o de todo credo. No obstante, fueron los griegos quienes dieron a la fe cristiana la forma de un dogma, y la historia misma del dogma cristiano tuvo lugar en el suelo de la cultura griega. La única forma en que podían los griegos hacer que la religión oriental se ajustase a su propia naturaleza era la de acercarse a ella a través de los problemas y de los métodos de la filosofía griega.[27] Pero por ningún motivo es un producto oriental el elemento dogmático y teológico del cristianismo que se desarrolló

en los cuatro primeros siglos de nuestra era. El Padre de la Iglesia Gregorio de Nisa, que como hombre de Asia Menor se alza virtualmente en la divisoria de las aguas del espíritu griego y del espíritu oriental, se daba plena cuenta de este hecho y lo formuló con claridad magistral: nada, dice, es tan característico de los griegos como la errónea idea de que "todo el cristianismo descansa exclusivamente sobre unos dogmas".[28] Las sectas, el dogma y la teología son en realidad productos distintivos del espíritu griego, y su estructura intelectual es tal, que ninguna otra cosa podría haberles dado su característico sello. Pero no es de la religión griega de donde brotan, sino de la filosofía, que en la época en que hicieron impacto sobre el cristianismo estaba dividida en un buen número de sectas, definida cada una por su propio y rígido sistema dogmático. Aun cuando no podamos caracterizar la actitud intelectual de los primeros pensadores griegos como un dogma en el rígido sentido de los estoicos o los epicúreos de la época helenística,[29] suya es la raíz de que brotaron a la vez el concepto y la palabra; y si es que hay algo comparable en algún grado a un dogma entre los griegos del siglo VI a. c., tiene que buscarse entre los filósofos y no en los ritos órficos. Una figura como la de Jenófanes muestra harto bien cómo la filosofía, con la peculiar firmeza de convicción intelectual que la caracteriza, puede dar origen a un *pathos* dogmático, fenómeno enteramente nuevo al que no deja de afectar la impaciencia con que habitualmente vemos las opiniones religiosas de nuestros prójimos siempre que nos hacen la impresión de erróneas. Pero un verdadero dogma religioso es algo de lo que todavía no tiene vislumbres este período. Las teorías teogónicas que brotan como una segunda cosecha hesiódica no tienen semejante significación en la vida religiosa contemporánea. Se limitan a representar un esfuerzo constantemente renovado por resolver los problemas del origen del mundo y de la naturaleza de los divinos poderes (atacados por la filosofía con sus propios métodos) sin abandonar las formas en que los concebía la vieja fe, aunque cada vez se recurre más a la ayuda de la inteligencia constructiva. Una especulación tan poco exigente no puede conducir a una teoría rígida. Concedo que esto es ya teología, pero es una teología sin dogma. Está tan poco ligada al credo de una secta particular como la *Teogonía* del viejo Hesíodo mismo. A pesar del hecho de servirse de una rica tradición religiosa, es esencialmente una libre creación individual.

En ninguna otra forma podemos explicar la singular variabilidad de las ideas que aparecen en las reliquias de estas viejas

teogonías. El que sus autores hayan tomado muchos rasgos de Hesíodo o unos de otros no es sino natural entre los griegos, entre los cuales es la relación de un poeta con sus antecesores frecuentemente muy estrecha, incluso en campos menos sujetos a la tradición. Por esta razón indica habitualmente todo apartarse de las obras anteriores un intento consciente de corrección.[30] Si no andamos con cuidado, muchas de estas variantes parecerán más bien insignificantes a primera vista, como por ejemplo cuando Aristóteles notifica que "ciertos viejos poetas" hicieron empezar el mundo con la Noche y no con el Caos.[31] Eudemo corrobora esto en su historia de la teología y responde expresamente del hecho de que esta doctrina pertenece a una teogonía atribuída a Orfeo.[32] La idea misma del Caos implica evidentemente que el espacio vacío que bosteza en el principio de las cosas yace envuelto en las tinieblas nocturnas. En la parábasis de las *Aves* de Aristófanes el coro de las aves, que van a ser los dioses del nuevo reino, repiten una divertida teogonía de las aves que parodia hábilmente un real poema de este tipo, en rigor una teogonía órfica de la misma clase descrita por Eudemo y Aristóteles.[33] El Caos y la Noche son realmente nombrados juntos como el origen de toda generación; e igual la Oscuridad Primigenia y el Tártaro. La Noche había aparecido ya en Hesíodo, pero sólo en un papel subordinado y no al principio.[34] Quizá una de las razones por las que entra la Noche en el verso de Aristófanes sea que la palabra Caos es un neutro y el poeta necesita como primera madre en su genealogía una hembra existente incluso antes que el Cielo y la Tierra y patentemente poseedora de importancia cosmogónica. Pero el poeta también se remonta a ciertas venerables ideas de la religión ctónica prehelénica, que conocía una diosa primigenia de tal nombre. Es la misma y antigua Madre Noche invocada por Esquilo con tan auténtica veneración como madre de las Erinias.[35] La vieja lucha entre estos tenebrosos poderes y los brillantes olímpicos, que revive en la tragedia esquiliana, no está menos presente en el siglo VI. En la antítesis primigenia de la Luz y la Noche, de la que la cosmología pitagórica deriva el origen del mundo,[36] se presupone esta lucha como una verdad inmediatamente evidente para la sensibilidad religiosa. Aristóteles está en lo cierto cuando ve la significación del concepto de la Noche como opuesto al de la luz en la teogonía órfica e infiere que en esta genealogía se considera conscientemente lo imperfecto como una etapa anterior de lo perfecto y bueno, de suerte que el panteón olímpico resulta el punto culminante en el desarrollo del mundo.[37] Según Platón,

la teogonía del llamado Orfeo traía los dioses al mundo en seis generaciones, la última de las cuales hubo de ser la de los olímpicos.[38]

Si comparamos esta cosmología religiosa con la más antigua filosofía natural, quedamos sorprendidos por la integridad con que se han traspuesto los valores. El hecho resulta aún más claro cuando observamos que la teogonía paródica de Aristófanes es una reminiscencia directa de la concepción filosófica de lo infinito; pues esto es del todo evidente en las siguientes palabras:

> Mas primero en los abismos sin fin de la Oscuridad, la Noche, de negras alas,
> Da nacimiento a un huevo huero, del cual, en el ciclo de las estaciones,
> Brota Eros, que despierta el deseo.[39]

Esta infinitud tenebrosa que se abre como un bostezo en el principio no es, como era para Anaximandro, la cosa que es realmente divina, mientras que todas las cosas salidas de ella están forzadas por el tiempo a volver a su seno como por vía de castigo;[40] antes bien las verdaderas divinidades son los dioses creados de la infinitud por Eros, los poderes de la Luz y la Bondad. El tiempo hace de nuevo un papel; pero su presente función es la de sacar de la noche primigenia y sin fin a la existencia individual las etapas posteriores y superiores del devenir.[41] El escritor posterior ha percibido claramente la significación del Eros en la *Teogonía* de Hesíodo;[42] ha destacado la posición de Eros como un principio positivo e independiente en el origen del mundo, levantándolo sobre la serie procreativa y haciendo de él el primer nacido del huevo del mundo empollado por la Noche.[43] Si bien la concepción del huevo del mundo no es hesiódica, tenemos pruebas de su presencia universal en el suelo de Grecia. Está en tan apretada armonía con el prístino sentimiento zoomórfico de la naturaleza, que hay muy poca probabilidad de que derive del Oriente. Por un momento pudiera parecer que Aristófanes introduce el huevo del mundo sólo para que pueda ser empollado propiamente su Eros, que es una criatura alada como los dioses-aves descendientes de él. Pero como a Eros venía considerándosele hacía mucho como alado, era muy sencillo para los poetas de las teogonías empollarlo en el huevo del mundo. Que ésta es realmente una vieja concepción lo muestra la teogonía escrita bajo el seudónimo de Epiménides y citada por Eudemo, la cual comprende igualmente un huevo del mundo.[44] No hay nada de específicamente órfico en esta idea, pero la re-

cogió la llamada teogonía órfica posterior. En este poema tardío se originaba del huevo el dios Fanes. En los documentos del posterior sincretismo helenístico se identificó a Fanes con Ericepeo.[45] Era usual pensar que estos dos nombres podían descifrarse en viejos documentos órficos (aunque estos documentos, las planchas de oro de Turium, no se han conservado en una forma anterior al siglo II o III a. C.); pero Diels ha visto lo erróneo de semejante supuesto.[46] No hay por tanto prueba alguna de la presencia de Fanes en las teogonías del siglo VI. Menos aún podemos concluir del descubrimiento de un papiro místico del siglo III a. C. que contiene la invocación "¡Ericepeo, sálvame!",[47] que las teogonías órficas del siglo VI contuviesen los dogmas de una religión de salvación.

La teogonía del llamado Epiménides, a la que ya hemos hecho referencia, no es por desgracia más que un nombre para nosotros; pero es importante que el testimonio de Eudemo pruebe que era vieja.[48] Lo poco que podemos sacar de sus noticias nos permite colocarla al lado de la teogonía del llamado Orfeo. En el principio, según Epiménides, eran el Aire y la Noche.[49] Como en la vieja filosofía, se concibe al Aire (ἀήρ) como el vacío.[50] El Aire ocupa, pues, el lugar del Caos; y como la palabra ἀήρ es masculina, la neutra Caos y la femenina Noche dan paso ahora a unos verdaderos macho y hembra, el Aire y la Noche. Tenemos aquí una corrección de Hesíodo semejante a la del Seudo-Orfeo.[51] El autor necesita venir en seguida a cierta conciliación con la doctrina homérica según la cual son Océano y Tetis los progenitores de todas las cosas.[52] Para ello la combina sencillamente con la teoría hesiódica corregida del Aire y la Noche como primera pareja, haciendo hijos de ésta a los "dos Titanes", que parecen identificarse con Océano y Tetis.[53] Tenemos la impresión de una contaminación semejante cuando nuestro autor hace producir a la nueva pareja, Océano y Tetis, el huevo del mundo.[54] Si esta generación tiene en absoluto algún sentido, sólo puede explicarse alegóricamente como una forma de dar expresión a la teoría de que el mundo ha emergido del agua primigenia. Es posible que aquí haya influído la filosofía de Tales; y si es así, podríamos explicar por qué el autor se remontó hasta el aislado pasaje homérico sobre Océano como origen de todas las cosas para darle un lugar en la tradición teogónica. En todo caso, la sucesión del aire vacío o el espacio, el agua primigenia y una *terra firma* tiene algo de común con una explicación física, especialmente si podemos apoyarnos en otra tradición transmitida por Filodemo, según la cual la (segunda) pareja de la teo-

gonía de Epiménides no eran Océano y Tetis, sino Océano y Ge.[55] Tetis es simplemente la contrafigura femenina de Océano en el lenguaje de la genealogía mítica, lo mismo que Fos y Erebo, la Luz y la Oscuridad, son las contrafiguras masculinas de Hemera y Nyx en Hesíodo. Océano y Ge son sin embargo simplemente el agua y la tierra, los elementos familiares (aunque no debemos tomar la palabra elementos demasiado abstractamente); y la sugerencia de que de estos dos derivó el huevo del mundo sólo sería una forma alegórica de dar expresión a la teoría, sostenida también por Jenófanes, de que el mundo surgió del agua y la tierra.[56] En favor de la exactitud de esta reconstrucción de las ideas de Epiménides puede decirse que el último rasgo reaparece en la teogonía helenística de Jerónimo,[57] sistema zurcido con una serie de componentes heterogéneos. Evidentemente no tenemos derecho alguno a fechar como del siglo VI ninguno de los detalles de este sistema tardío mientras no tengamos ninguna otra forma de probar que pertenecen a dicho siglo; por otro lado, tenemos una valiosa confirmación de la presencia de tales detalles en aquel tiempo lo mismo que de su subsiguiente influencia cuando podemos demostrar la recurrencia de rasgos más antiguos en la obra tardía.

Aprendemos más acerca de la llamada teogonía órfica del siglo VI en Ferécides de Siro. La cronología antigua coloca a este autor en el tiempo de los Siete Sabios; pero como tuvo que conocer la filosofía de los milesios, difícilmente pudo vivir mucho antes del final del siglo VI. Nuestras noticias sobre él y nuestra pequeña colección de fragmentos han resultado completados en años recientes por un fragmento de papiro relativamente largo que nos da una idea mucho más clara de su obra. Escribió en prosa, lo que en aquel tiempo era todavía algo nuevo. Naturalmente, no había en ello nada que hiciese época, como lo había habido en la obra de Anaximandro, que fué el primero en poner por escrito sus doctrinas filosóficas. Desde el tiempo de Anaximandro había ya empezado el proceso de convertir el contenido de los poemas didácticos genealógicos y teogónicos en obras en prosa; Hecateo de Mileto, Ferécides de Siro y Acusilao de Argos fueron los principales escritores de este tipo. Ferécides debió de buscar la originalidad por mucho en la forma estilística, la de un sencillo arte narrativo que casi encanta por su *naïveté*, aunque mucho menos influyente a la larga que la pompa solemne y la ya anticuada dicción épica de las teogonías contemporáneas en verso. Pero naturalmente que Ferécides debió de introducir una buena porción de algo nuevo también en el

contenido. En su obra no hay nada seco o impersonal como la proclamación de un dogma; el tono es en todo el de la conversación. Se deja decir de este modo: "Zas y Cronos y Ctonié siempre existieron; pero Ctonié vino a llamarse Ge [Tierra] porque Zas le dió Ge como un *geras* [don]." [58] Aquí se han abandonado no sólo el estilo, sino también las enseñanzas de Hesíodo, como quizá podemos inferir que fué el caso en menor grado con el menos personal Acusilao de Argos, el cual, como nos informan autores posteriores,[59] en parte puso a Hesíodo en prosa y en parte lo corrigió superándolo. La *diorthosis* de Ferécides cala más hondo; nos recuerda la forma racionalista en que Hecateo de Mileto lleva a cabo la crítica de los antiguos mitos.

Pero es evidente que Ferécides no basa su crítica tan sólo en lo que su sentido común le dice que es posible o imposible. Cuando dice que Zas, Cronos y Ctonié siempre existieron, hace una corrección de Hesíodo, el cual había dicho que incluso Caos había tenido generación. Esta corrección estaba en la atmósfera de la época, como resulta claro de las críticas de Jenófanes, que la emprende con Hesíodo por creer éste que los dioses habrían venido a la existencia, lo mismo que de las burlas de Epicarmo, el cual ataca especialmente la idea de que incluso Caos haya tenido generación en algún momento, exactamente como todo lo demás.[60] Todas estas críticas de la vieja teogonía indican cierto conocimiento de la idea filosófica de una ἀρχή del mundo, de una fuente originaria que nunca se generó, ni nunca se corromperá. Esto implica un resuelto cambio en las ideas prevalecientes, del que da cuenta Ferécides cuando pone algo eterno en el principio de las cosas. Su tríada de fuerzas primigenias supone el concepto filosófico de la ἀρχή, que él se limita a fundir con el principio genealógico. En lugar de una sola ἀρχή tenemos ahora un par de dioses. Pero Ferécides vuelve a desviarse audazmente de la tradición teogónica al decidir a quiénes debe comprender este par. No sigue a Hesíodo, escogiendo a Urano y Gea, el cielo visible y la tierra visible; sus Zas y Ctonié son dos principios universales filosóficamente opuestos que con su unión traen a la existencia todo el resto del mundo. Esto resulta inmediatamente patente en el cambio de nombres. Las palabras *Zas*, "el que vive" (derivada del verbo ζῆν) y *Ctonié*, "la que está bajo la tierra", a pesar de su conexión con los dioses del culto y las teogonías, muestran en la simple expresividad de su forma que denotan algo nuevo y profundo. El símbolo y la alegoría se presentan aquí como una forma legítima del pensamiento religioso. Es perfectamente justo en principio el que uno de los expositores

antiguos posteriores interprete *Zas* como Éter y *Ctonié* como Tierra, esto es, como la Luz y la Oscuridad, lo activo y lo pasivo.[61] En el nombre *Cronos*, el tercero de esta serie, que la misma autoridad posterior escribe con un *kappa* en lugar de un *chi*,[62] hay ciertamente una alusión a Kronos, personaje indispensable en las viejas teogonías, que ahora se convierte en Cronos o en Tiempo por un trasparente juego etimológico. Pero esta idea está sacada también de la especulación filosófica: es según los decretos del Tiempo como se efectúan la generación y la corrupción en la cosmogonía de Anaximandro.[63] Por lo tanto, no necesitamos atormentarnos con influencias orientales, puesto que es mucho más evidente la influencia de la filosofía teologizante sobre esta teogonía que se ha vuelto especulativa. El seguir las etimologías es un viejo método que ya vimos empleado, incluso ampliamente, en la *Teogonía* de Hesíodo, y en realidad es un método que siempre desempeñó un importante papel en la teología griega. Descansa en el supuesto de que los nombres de los misteriosos poderes divinos, cuando se interpretan rectamente, dan la clave de la naturaleza de éstos.[64] Pero en Ferécides está invertida la situación: los nuevos nombres se limitan a dar expresión a las recientes enseñanzas del pensamiento especulativo. El mismo Aristóteles incluye a Ferécides entre los teólogos mixtos mejor que entre los puros,[65] porque no siempre pone lo que tiene que decir en forma mítica (τῷ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν), apartándose así de lo que Aristóteles describe en otro pasaje como la forma de pensar característica de Hesíodo (μυθικῶς σοφίζεσθαι).[66] Aristóteles encuentra aún más en nuestro fragmento: sostiene que Ferécides, a diferencia de las viejas teogonías, prefiere poner algo perfecto y bueno en el principio de todas las cosas a poner algo especialmente incompleto, como el Caos o la Noche;[67] pues siempre se ha puesto en conexión la idea de lo perfecto y lo bueno con el nombre *Zas*. Esto es también probablemente cierto de los filósofos milesios, que entendían por su primer principio algo que "gobierna todas las cosas y abarca todas las cosas". El rasgo distintivo de la teoría de Ferécides es su admisión de un dualismo original, para el que proporciona una adecuada expresión simbólica la idea teogónica de la unión entre una divinidad masculina y otra femenina.

Ferécides pinta el sagrado matrimonio en términos casi novelísticos y mucho más antropomórficamente que Hesíodo;[68] pero podemos aventurarnos a sospechar que este antropomorfismo ya no es ingenuo. Se ha asimilado, por decirlo así, las críticas filosóficas del antropomorfismo; y la representación de lo Divino en

términos humanos es ya conscientemente alegórica. Se edifica un gran palacio para Zas y Ctonié, y tan pronto como queda pertrechado de todo lo necesario —muebles y servicio doméstico— se celebran las bodas. Al tercer día de las fiestas teje Zas un ancho y espléndido tapiz en que están dibujados la Tierra y Ogenos y el palacio de éste. El tapiz está evidentemente destinado a ser el regalo de bodas de Zas a Ctonié. La Tierra y Océano (de cuyo nombre es probablemente una variante la oscura forma *Ogenos)* aparecen como figuras bordadas en la veste de la primera. Ésta es por tanto más que ellos, la esencia misma de las profundidades en que se apoyan todos ellos. La Tierra y el Mar son simplemente el adorno de que Zas, el todo-viviente, la ha recubierto en señal de su amor. A continuación presenta Zas la vestidura a Ctonié y le habla de la manera siguiente: "Como deseo que este matrimonio sea sagrado para ti, me honro con este don. Bienvenida, sé mi mujer." Esta era la primera ceremonia de los *Anacalypteria*. La entrega de dones por el esposo a la esposa era una ceremonia regular de las bodas griegas; pero el relato de Ferécides no es tan ingenuamente aetiológico como parece, sino que es un desarrollo de la idea del matrimonio sagrado de la primera pareja a la luz de una costumbre matrimonial que abría posibilidades insólitamente buenas al entendimiento especulativo.

La oculta significación filosófica de la enseñanza de Ferécides está constantemente brotando por otros puntos. Su obra recibió más tarde el título de "Pentemychos" porque trata de cinco cuevas o antros (μυχοί, ἄντρα), llamados también hondonadas (βόθροι) o puertas (πύλαι).[69] A cada uno se le asigna respectivamente el Fuego, el Vapor, el Agua, etc. Por desgracia hay lagunas en el relato de Damascio sobre la forma de la distribución, pero en todo caso el conjunto quedaba repartido entre lo que más tarde se vino a conocer como los cuatro elementos.[70] Ferécides piensa en términos de poderes y regiones cósmicas. Nos habla de un recinto subterráneo al que destierra Zeus a unas deidades culpables, poniéndolas bajo la guarda de las Harpías y Tiela, hijas de Bóreas, figuras concebidas evidentemente con toda concreción como fuerzas meteorológicas.[71] Por consiguiente, debemos ver también fuerzas naturales en los poderes titánicos y hostiles a los que mantienen encadenados. En esta forma se da una interpretación cosmogónica sistemática a la titanomaquia, que es uno de los elementos tradicionales en las teogonías. Estas fuerzas oscuras que luchan contra el orden cósmico de Zas bajo la dirección de Ofioneo, el Culebrón (detalle que nos permite in-

ferir un origen ctónico), resultan vencidas y precipitadas en el océano.[72] A mí me parece patente que son los fenómenos volcánicos del mundo mediterráneo los responsables de esta refundición de la vieja titanomaquia, especialmente dado que ésta es la forma en que interpretan Esquilo y Píndaro la leyenda del viejo Tifeo sobre cuya cabeza hizo rodar Zeus el monte Etna.[73] La encina alada de que habla Ferécides supone la teoría de Anaximandro de la tierra cilíndrica libremente suspendida en el espacio, como ha observado Diels. La idea de las raíces de la tierra era sumamente vieja; no era pues difícil concebir la tierra como un nudoso árbol, ni dar expresión a su flotante movimiento prestándole alas.[74]

Nada de esto es, evidentemente, la antigua y sagrada doctrina de una secta, sino la fantasía mitopeica de un teólogo, de un nuevo e interesante tipo "mixto" de persona, estimulado por las ideas revolucionarias de la filosofía. La manera de ver el mundo de los filósofos empujó a los más inteligentes de sus contemporáneos a entrar en buenos términos con ella, especialmente en lo concerniente a la religión. Esta ampliación fomenta un extraordinario crecimiento de la capacidad filosófica de la conciencia religiosa, dándole una dirección enteramente nueva. El arte de construir teogonías es un arte que nunca murió en la religión griega. Incluso en Hesíodo aparecen varias nuevas creaciones (su número sería el mismo, tanto si son obra del propio Hesíodo, cuanto si son simplemente un producto de su tiempo), especialmente las personificaciones de aquellos poderes éticos que piden imperiosamente entrada en el Olimpo en cada período, como Dike, Eunomia, Eirene y otros.[75] En Ferécides no es el problema tanto el de inventar nuevos dioses cuanto el de una reinterpretación en gran escala. Se encuentra llevado a crear divinidades alegóricas que representan ciertas fuerzas cósmicas y a asentar equivalencias entre los viejos nombres de los dioses y las fuerzas naturales de la nueva cosmología. Semejante interpretación naturalista se aplica más tarde sistemáticamente a todos los dioses y figuras legendarias de Grecia; pero el proceso empieza en el siglo VI. Tanto Anaximandro cuanto Anaxímenes hablan de su primer principio como divino. De la espiritualización de la naturaleza saca la teogonía nuevas fuerzas. En el fondo, naturalmente, no es toda esta espiritualización sino una simple fantasía de la misma índole que aquella que hizo a los griegos poblar el árbol, la montaña y la fuente de dríadas, oréadas y ninfas y rendir homenaje a Helios y Selene. Semejante manera de ver el mundo toma inevitablemente la forma del panteísmo tan pronto

como la filosofía empuja hacia el primer término la idea del universo y de su unidad. Que esta manera de ver no empieza en los tiempos helenísticos con los estoicos, sino ya tan temprano como en el siglo VI, es lo que hacen manifiesto los bien conocidos versos de Esquilo:[76]

> Zeus es el Éter, Zeus la Tierra y Zeus el Cielo;
> Zeus es el Todo y lo que es más alto aún que éste.

Gracias a una infatigable capacidad para animar el mundo panteísticamente, vuelven los viejos dioses a nacer en un nuevo sentido. El proceso evolutivo conduce desde los divinos personajes de la vieja religión popular de Grecia hasta los divinos poderes y la divina Naturaleza de los filósofos y teólogos. Las fuerzas deificadas de la naturaleza constituyen un estrato intermedio entre la vieja fe realista en particulares personajes divinos y la etapa en que lo Divino se disuelve por completo en el Universo. Aunque se las concibe como fuerzas naturales e incluso como partes de la naturaleza, siguen llevando nombres personales. En este respecto siguen representando el pluralismo hondamente arraigado de la religión griega. Pero a pesar de este punto de contacto están muy lejos de las viejas divinidades del culto. Sus nombres sólo son un transparente velo arcaizante que no oscurece en modo alguno su carácter puramente especulativo. Aunque la filosofía significa la muerte para los viejos dioses, es ella misma religión; y las simientes sembradas por ella prosperan ahora en la nueva teogonía.

CAPÍTULO V

EL ORIGEN DE LA DOCTRINA DE LA DIVINIDAD DEL ALMA

Los griegos (como ha observado un investigador moderno) comparten con los judíos el honor de haber creado una fe intelectualizada en Dios; pero fueron los griegos solos los llamados a determinar por varios milenios la forma en que debía concebir el hombre civilizado la naturaleza y el destino del alma. Sus ideas aportaron muchas cosas esenciales a la formación de la idea cristiana del mundo; y llegando a ser parte de la religión cristiana, adquirieron a su vez estas ideas la más amplia difusión posible. Podemos considerar que esta concepción griega del alma empezó a desarrollarse en el siglo VI. Sus raíces penetrarán profundamente en los estratos prehistóricos de la existencia humana, pero durante el siglo VI tomó la creencia en que el alma era divina y tenía un destino metafísico la forma intelectual que la capacitó para conquistar el mundo, y esto siempre será un decisivo acontecimiento histórico. Los mitos griegos sobre el alma no fueron fruto del espíritu filosófico, sino que surgieron del movimiento religioso que hemos descrito brevemente en el capítulo anterior. Pero este movimiento forma en línea recta con la filosofía. Su influencia tomó la forma, no de la absorción de un dogma religioso acabado por la filosofía, sino más bien la de una libre catarsis intelectual de las creencias religiosas acerca del alma; en todo caso, implicó el que estas creencias proporcionasen un nuevo punto de orientación desde el cual pudo avanzar el pensamiento filosófico. Cae por consiguiente dentro del marco de nuestro estudio.

Pero debemos empezar por considerar las formas generales que tomó la idea griega del alma, hasta donde podemos conocerlas por la tradición que ha llegado hasta nosotros. Desde la aparición de *Psyche*, el clásico volumen de Erwin Rohde que fué para la filología de su tiempo un supremo logro de síntesis científica y talento artístico,[1] no ha estado ociosa la investigación, y la concepción homérica del alma ha resultado especialmente favorecida como tema de penetrantes estudios que minan los supuestos básicos de la exposición de Rohde. A éste le había hecho mucha impresión la teoría de una etapa animista en la historia de la religión tal como la habían desarrollado E. B. Tylor y Herbert Spencer; Rohde intentó en consecuencia poner en armonía

las ideas generales de esta teoría con el texto de Homero. Tomando por punto de partida la fe cristiana en la inmortalidad, procedió en primer término a mostrar que no hay, en absoluto, nada comparable en Homero,[2] y en seguida volvió su atención hacia aquel lado de la concepción homérica de la psyche que se relaciona con el mundo del más allá. Pero al empezar así, incurrió en un primer yerro, pues por importante que encontrara Homero el papel de la psyche como sombra de la persona muerta en el mundo inferior, este sentido de la palabra ψυχή resulta no obstante derivado y secundario, como vamos a mostrar aquí. Rohde mismo dice con bastante exactitud que tan pronto como muere un hombre homérico, termina su existencia como individuo; no hay en él alma alguna que pueda sobrevivir tras la muerte.[3] Las sombras de los muertos que han entrado en el Hades no gozan en él de ninguna existencia consciente; y varias veces en que usa Homero la expresión "el hombre mismo" en oposición a la sombra, piensa en las reliquias corporales como tales, aun cuando haya huído de ellas la vida. Así, ya en los primeros versos de la *Ilíada* leemos que las almas (ψυχαί) de los héroes, esto es, sus sombras, fueron precipitadas en el Hades, mientras que "ellos mismos" (αὐτοί) se volvieron pasto de los perros y de las aves de rapiña.[4]

Pero antes de volvernos hacia el que es realmente el principal sentido de la palabra en Homero, la psyche de la persona viviente, detengámonos un poco más en esa imagen sin sustancialidad, pura sombra, propia del mundo infernal, que Homero llama también simplemente un ídolo por su estrecho parecido externo con la persona muerta; y preguntémonos con Rohde de dónde vino y en qué relación estuvo con el hombre durante su vida.[5] Hay cierto número de pasajes en Homero donde leemos que la psyche se separa de la persona muriente, escapándose de su boca o de su cuerpo (más exactamente, de sus miembros), y se precipita en el mundo infernal. Tiene que haber morado cierto tiempo en la persona viviente, pero ¿cuál fué en ella su actividad? A aquello que nosotros llamamos "alma" o "conciencia", que es también lo que entendieron más tarde los griegos por la palabra ψυχή, nunca se le da este nombre en Homero, sino que se lo llama θυμός, o sea lo designa con palabras que denotan el corazón, el diafragma o algún otro órgano corporal envuelto en las reacciones afectivas o volitivas. Ahora bien, Homero usa frecuentemente la palabra ψυχή en conexión con las personas vivientes, en el sentido de vida.[6] Pero Rohde sentía que este uso no era bastante para explicar cómo pudo la misma palabra lle-

gar a designar el ídolo, semejante al hombre, del muerto que reside en el Hades. Le parecía que este doble desencarnado tenía que haber vivido en el hombre durante la vida de éste, aunque sin llevar a cabo función alguna que cupiera señalar, pues ciertamente no había ninguna evidentemente tal en el estado de vigilia de la conciencia. Rohde fué, sin embargo, de la opinión de que semejante actividad se encontraba realmente en los sueños de la conciencia dormida, estado que interpretó como análogo al final abandono del cuerpo por la psyche en el momento de la muerte, sin más que una diferencia de grado. Base para esta interpretación la halló en un pasaje paralelo de Píndaro, que es verdaderamente muy significativo. El pasaje dice:

Y todos los cuerpos de los hombres siguen la llamada
  De la todopoderosa muerte.
Y empero se arrastrará aún a la zaga
  Una viviente imagen de la vida,
Pues esta sola ha venido de los dioses.
  Duerme mientras los miembros están activos;
  Mas a aquellos que duermen ellos mismos
  Las revela en miríadas de visiones
  La fatal aproximación
  De adversidades o deleites.

Aunque la psyche no está mencionada directamente, Píndaro se la representa como un ídolo o imagen de la vida, casi exactamente como aparece en Homero.[7] Píndaro afirma que el alma es la única cosa que queda después de la muerte del cuerpo. De acuerdo con esto vió Rohde una máxima significación en la explícita afirmación de Píndaro de que el ídolo de la persona viviente está presente en ella incluso durante su vida, pero dormido cuando la persona está despierta. Esta explicación parecía la única manera de dar cuenta del curioso hecho de que Homero nunca habla de la presencia o actividad de semejante doble albergado en el cuerpo del hombre como un segundo e invisible yo. El volverse activo este doble sólo en los sueños, esto es, en una emancipación temporal respecto del cuerpo, fué para Rohde el punto decisivo, pues parecía darle la prueba final de que la concepción entera descansaba en una inferencia lógica hecha por el hombre primitivo partiendo de la efectiva experiencia de los sueños y otros fenómenos semejantes, como los éxtasis y los desvanecimientos causados por conjuros. Esta explicación coincidía con la teoría del animismo.

En este punto hizo algunas críticas decisivas W. F. Otto en su librito *Die Manen*.[8] Por varios decenios había gozado de una

tranquila aceptación la argumentación al parecer concluyente de Rohde; pero desde una posición puramente filológica estaba viciada por su fácil admisión de que las concepciones de Píndaro podían retrotraerse legítimamente hasta la épica homérica, anterior en varios siglos. Otto señaló certeramente que una sola afirmación de los versos de Píndaro era bastante para probar el desacierto metodológico de un procedimiento tan promiscuante. El poeta afirma que cuando el cuerpo sucumbe a la muerte sigue vivo el ídolo de la persona viviente, pues él solo deriva de los dioses. No hay nada tan poco homérico como la idea de que el alma humana sea de origen divino; y no es menos extraña a Homero la división dualista del hombre en cuerpo y alma que la teoría supone y que Píndaro enuncia muy claramente. Ignorar esta básica concepción mística y declarar que el resto es homérico, como propone Rohde, es simplemente inaceptable.[9] Pues en Píndaro, la idea del alma, considerada como un extraño legado de un mundo más alto y morador del cuerpo en calidad de huésped, está estrechamente unida con uno de los detalles que ve Rohde en Homero, a saber, que el alma duerme mientras el hombre está despierto, volviéndose activa sólo cuando el hombre está dormido y sueña. No hay rastro de esta concepción en Homero, como ha mostrado el excelente análisis de los sueños en Homero hecho por Otto.[10] En Homero siempre es el sueño una verdadera aparición que se acerca al durmiente. Es cierto que en alguna ocasión llama Homero esta aparición hípnica un *eidolon*, pero nunca aplica este término al alma como órgano de los sueños, según hace Píndaro.[11] Sería absolutamente inconcebible para Homero considerar el sueño revelador de la verdad como una visión en que el alma queda libre del cuerpo y levantada de nuevo hasta la posesión del poder divino que fuera originalmente suyo. Tenemos aquí dos concepciones enteramente distintas de la naturaleza del alma y que deben mantenerse tan separadas como sea posible. La teoría animista de Rohde, que concibe la psyche homérica como una especie de doble, de un segundo yo que dormita en el hombre mientras éste vive y que abandona su cuerpo en la muerte para partir al Hades y llevar allí una impotente y vaga existencia de sombra, ya no tiene nada en que apoyarse.

Otto mismo se vió llevado a este problema no tanto por el estudio del desarrollo de las teorías griegas sobre el alma, cuanto por seguir la pista a las formas de las más viejas creencias acerca de la muerte, como indica el título de su libro, *Die Manen, oder Von den Urformen des Totenglaubens*. Por eso no empieza por

preguntar qué palabras emplea Homero para designar los varios aspectos de todo aquello que llamamos sumariamente "alma"; ni siquiera pregunta cuál pueda ser el sentido especial de la concepción homérica de la psyche; sino que se acerca al problema de la psyche dirigiendo especial atención a aquel sentido de la palabra que denota el espíritu del muerto, así como Rohde empezó por el hecho de que en Homero es la psyche, como ente propio del Hades, una imagen del hombre viviente. Pero mientras que Rohde trató de servirse de esta criatura del Hades, de este ídolo y doble, como de una base para hacer inferencias acerca de la naturaleza de la psyche en general e incluso acerca de su función como psyche del hombre viviente, Otto distingue rigurosamente entre estas dos significaciones. En la homérica criatura del Hades ve Otto simplemente una manifestación griega de la creencia primitiva en el espíritu del muerto, aún no rozada en absoluto por la reflexión; ve un producto del miedo a la muerte que es parte de la común experiencia de todos los pueblos. Pero como Otto insiste en este origen de la imagen o sombra del mundo infernal, resulta problemático por qué se habría llamado jamás a semejante imagen ψυχή; pues como ya hemos hecho notar, cuando Homero emplea la palabra ψυχή en conexión con una persona viviente, la emplea para designar su vida,[12] que es justo el polo opuesto del emplearla para referirse a la muerte. Aquí debemos señalar otra distinción: la psyche que anda revoloteando como un ídolo en el Hades tiene un carácter estrictamente individual en razón de su manifiesta semejanza con la forma de la persona viviente,[13] pero la psyche de la persona viviente es simplemente la vida animal que reside en ella; no es en modo alguno personal. ¿Cómo conciliar estos dos opuestos sentidos de la sola palabra ψυχή en Homero? El concepto de psyche como vida no explicaría el empleo del mismo término para denotar el espíritu del muerto. Otto supone por consiguiente que ha habido una transferencia de sentido. Sugiere que posiblemente se conectó la aparición del espíritu con la impresión que el momento de la muerte hace sobre el espectador:[14] la cosa que se separa del cuerpo y se escapa es la vida, la *psyche*, que entonces tiene que ser idéntica al espíritu del Hades. Mas si esta identificación hubiese tenido lugar como una inferencia consciente, sería difícil imaginar cómo aquellos que la hicieron pudieron dejar de notar la distinción que acabamos de mencionar. Además, estaría mal, de acuerdo con las propias ideas de Otto acerca de los procesos intelectuales primitivos que se encuentran en la base de estas concepciones homéricas, el consi-

derarlos envolviendo una especie de lógica primitiva, un procedimiento consciente de inferencia.[15] De aquí que cuando Otto ve la critura homérica del Hades designada con el término ψυχή su solo recurso es considerar esto como una sustitución puramente superficial, sin nada que justifique nuestra suposición de una efectiva identificación de la vida y del espíritu del muerto, como la que parece implicar la antedicha asociación.

Quien vea claramente las dificultades de esta posición comprenderá por qué los esfuerzos de Otto por adueñarse de los hechos que había detrás de las creencias homéricas sobre el alma y la muerte no podían dejar de traer a la zaga otro intento antes de no mucho. Este intento lo hizo Ernst Bickel en su libro *Homerischer Seelenglaube*, que apareció en 1925.[16] Bickel parte del postulado de que el designar el espíritu del muerto como ψυχή no puede ser una simple contaminación tardía de dos conceptos tan básicamente distintos como los de vida y espíritu, antes bien la ψυχή homérica tuvo que incluir desde un principio algo que salvase el abismo entre ellos; supuso además que la clave de esto había de estar en el básico sentido etimológico de ψυχή como "aliento" o "exhalación".[17] La psyche de la persona viviente, sostiene, fué originalmente el alma-exhalación o el alma-aliento, cuya existencia fué cosa de certidumbre directa en la experiencia animal del hombre, especialmente en momentos de desmayo o de muerte, cuando la vida se aleja con el aliento. Otto se había colocado en oposición a muchos anteriores expositores homéricos al negar vigorosamente que en Homero quisiera nunca decir la palabra ψυχή aplicada al viviente cosa distintiva de vida. Declaraba que la palabra se había vuelto ya un concepto completamente abstracto y que no había un solo pasaje en Homero donde pudiera probarse la existencia del sentido "aliento" sin exponerse a una refutación. Bickel demuestra, no obstante, que en Homero el verbo ἀποψύχω quiere decir "exhalar" o "echar el aliento" y que también encontramos la frase ψυχὴν καπύσσαι, que sólo puede traducirse por *animam efflare*, "exhalar el alma".[18] En la palabra latina *anima* están aún claramente combinadas las ideas de vida, alma y aliento. Aunque hay que conceder que la ψυχή de Homero no conserva la acepción sensible de aliento en el mismo grado que el latín *anima*, que es pariente de ἄνεμος o "viento", los ejemplos en que está asociada con el verbo que significa echar el aliento, o en que semejante verbo está formado de la raíz ψυχ- misma, muestran patentemente que incluso en griego se remonta el concepto de psyche a esta representación sensible.[19] Aun tan tarde como en tiempo de Homero, cuando

ya está volviéndose oscuro este origen, sigue sintiéndoselo: a memenudo conscientemente. Esto es evidente en expresiones como "la psyche se le escapó volando de la boca" o "del cuerpo".[20] La idea de la huída al Hades, frecuentemente enlazada con la de psyche, se combina más bien de mala manera con el concepto abstracto de "vida", pero muy bien con la idea del aliento, según las viejas maneras griegas de pensar. En los poemas órficos del siglo VI encontramos la concepción de la psyche que entra en el hombre al nacer, llevada sobre el soplo del viento.[21] Esta idea no se encuentra, a buen seguro, en Homero; pero es el exacto complemento de la creencia homérica en que la psyche escapa volando de la persona muriente. La concepción homérica no puede menos de ser extremadamente vieja. Incluso fuera de la esfera de la literatura nos encontramos con ella bajo la figura de la psyche que va agitando las alas como un ave o una mariposa después de abandonar su huésped humano.[22] Ya se entendiese originalmente la imagen del volar en este sentido literal o en el sentido puramente metafórico de andar revoloteando por el aire, lo que sería especialmente apropiado tratándose del alma concebida como aliento, Homero se la imagina aún en términos sensibles.

La literatura posthomérica nos es conocida en un estado tan fragmentario que no podemos sacar de ella mucho acerca de su nomenclatura del alma. No es sino natural que los poetas imitadores de Homero conservasen sus términos con las viejas significaciones de éstos.[23] La tradición no nos ha dejado nada que muestre cómo se expresaba el lenguaje de la vida diaria. Con la introducción de la prosa en el siglo VI, el filósofo Anaxímenes emplea, en el único fragmento que queda de su tratado, la palabra ψυχή en el sentido de alma, no en el de vida. "Así como nuestra psyche, que es aire, nos mantiene juntos y nos gobierna —escribe—, así el *pneuma* o el aire abarca el cosmos entero".[24] Cuando Anaxímenes dice que la sustancia sin límites que está en la base de todo Devenir es aire, lo hace así principalmente porque ve en el aire el sostén de la vida. Para él está ya el primer principio mismo animado y relacionado con el mundo corpóreo y visible como el alma con el cuerpo humano. Al identificar el aire con el alma, no tiene evidentemente el filósofo necesidad alguna de hacer más que aprovecharse de la palabra ψυχή, pues notoriamente ninguno que la oyese la entendería en la acepción de aliento. Bickel ha indicado con acierto que no es probable que Anaxímenes hiciese revivir este sentido original de ψυχή simplemente con sus propias lucubraciones. Lo probable es que ésta

fuese su forma de entender a Homero; en todo caso es su forma de entender su lengua materna. De Jenófanes se dice que arguyó contra la teoría de que el mundo alentase.[25] También esta concepción fué, como muchas otras, una concepción que encontró en la filosofía jónica de la naturaleza y que rechazó por excesivamente exótica. A Anaxímenes le caería muy bien y es cronológicamente posible que tuviese su origen en él. Aristóteles dice expresamente que la idea del alentar del mundo se encontraba entre los viejos pitagóricos, que la armonizaban con su teoría de que el mundo encerraba un espacio vacío.[26] Pero de suyo puede muy bien ser la idea más antigua y remontarse a Anaxímenes. Además, la teogonía órfica, cuando imagina el alma entrando en el niño recién nacido sobre las alas del viento, ya supone la teoría filosófica de que el aire es el principio de la vida.[27] Sería interesante saber si Anaxímenes entiende ya la palabra ψυχή como incluyendo la idea de conciencia; en todo caso, esto pasará pronto en Heráclito, en quien esta acepción está bien probada, como en Esquilo y en Píndaro. Esto no necesita ser forzosamente cierto de Anaxímenes, dado que el principal interés de éste se dirige a los aspectos fisiológicos de la psyche. Pero al menos su expresión "el alma nos gobierna" (συγκρατεῖ ἡμᾶς) nos tienta a interpretarla mirando de reojo también a las potencias intelectuales;[28] y como el aire sin límites es exactamente tan divino para Anaxímenes como lo *apeiron* para Anaximandro y al mismo tiempo gobierna el mundo, es difícil seguir esta analogía con el alma del hombre si se dejan fuera la conciencia y la razón. En todo caso, el paso desde la psyche-aire de Anaxímenes hasta la psyche como alma consciente sólo sería un paso muy corto. La significación tiene que estar por lo menos potencialmente presente, y para nosotros es esto el factor decisivo. Si todo este desarrollo tuvo lugar en Jonia no podemos decirlo, pues por desgracia no sabemos lo que pasaba en la madre patria. Seguro que no empezó con Homero, aunque hayamos tenido que empezar por él en ausencia de otras fuentes. Ya la concepción homérica de la psyche muestra cierta desviación de la forma original; y el verdadero punto de partida de este desarrollo está mucho más en el lenguaje de la vida y en la imaginación del pueblo. Sólo partiendo de esto y no de las dos divergentes ideas homéricas de vida y espíritu podemos explicar cómo pudo llegar la sola palabra ψυχή a expresar ambas. Sólo la palabra "espíritu" con su acepción de aliento, igual a conceptos análogos del alemán y del inglés, sugiere los dos aspectos ampliamente distintos que entran aquí: por un lado, la vida; por el otro, la aparición sobre-

natural del espíritu. Ésta es, pues, la noción original. No hay forma de saltar de la psyche como vida en sentido abstracto al ídolo del Hades.

Sin embargo, aún no hemos resuelto realmente el problema de cómo la palabra ψυχή puede querer decir en Homero a la vez el concepto impersonal de "vida" y "el espíritu del muerto" que aparece en forma individual. La doble significación con que se halla concebida esta palabra en Homero no puede haber salido de una sola raíz conceptual. La hipótesis de Otto, de que la idea de la vida que alza el vuelo desde el cuerpo en la muerte se combinó con la experiencia del "ver espíritus" no basta, naturalmente, para explicar cómo pudo transferirse la palabra ψυχή al ídolo del Hades; pero la hipótesis de que tuvo lugar alguna transferencia semejante me parece ineludible. Resulta mucho más fácil de entender si el sentido original de ψυχή no era simplemente "vida", como supone Otto, y si esta transferencia no se consumó en Homero, para quien el sentido dominante de ψυχή era ya "vida", sino más bien en una etapa anterior, cuando la palabra aún quería decir con toda literalidad el "alma-aliento". Entonces era sumamente fácil concebir el alma-aliento que se escapaba en la muerte como idéntico con aquello que la creencia primitiva pensaba que era la única cosa restante de la persona muerta que podía volverse en ciertas circunstancias objeto de la percepción sensible humana, es decir, el espíritu. De esta identificación sacó el concepto de psyche sus contrarias significaciones, que no cabe eliminar, pues el aliento de la vida no es, por esencia, nada individual, mientras que la aparición procedente del reino de los fantasmas se asemeja naturalmente a la misma persona muerta. Merece la pena señalar que fué evidentemente mucho más fácil para la palabra ψυχή ver su línea de sentidos alargada hasta abarcar esta criatura de la muerte, que incluir los procesos conscientes que denotarían preferentemente más adelante. Nunca se han concebido originalmente como una unidad la conciencia y la vida animal. Por consiguiente, se las ha indicado con distintas palabras.[29] Aunque esto parezca curioso a la luz del posterior sentido psicológico de ψυχή, es perfectamente inteligible si tenemos presentes los sentidos lingüísticos básicos de las palabras homéricas θυμός y ψυχή. En Homero son los sentidos predominantes de θυμός "pasión", "voluntad", "alma", "espíritu", mientras que el de ψυχή es "vida"; todos éstos son evidentemente, sin embargo, sentidos secundarios que sólo se desarrollan de un modo gradual. Etimológicamente, es claro que θυμός está relacionado con el latín *fumus* o "humo" y el griego θύω ("sacri-

ficar"), de suerte que sugiere realmente un chorro de sangre caliente; ψυχή quiere decir igualmente en su origen algo muy concreto y perceptible, el "aliento", y pertenece a la misma familia que ψύχω ("alentar") y ψυχρός ("frío"). Las dos palabras indican fenómenos psicofísicos muy distintos y separados, sin pretensión alguna de ser reducibles a un común denominador. Pero por los tiempos de Homero había ya una íntima tendencia a fundir los fenómenos de la conciencia (θυμός) y de la vida animal (ψυχή) en un solo concepto de alma, aunque el lenguaje no tenía ninguna palabra que abarcase ambos sentidos; esto es evidente en expresiones dobles como ψυχὴ καὶ θυμός ("el alma y el espíritu").[30] Como la lengua poética de la épica era extremadamente vieja y la significación de las palabras había quedado fijada hacía mucho, el sentido de una palabra como ψυχή no podía extenderse hacia el lado del espíritu tan fácilmente aquí como con toda probabilidad pudo hacerla en las transiciones imperceptibles del habla popular, donde este proceso estaba ya consumado en el siglo VI.[31] Encontramos paralelos de este desarrollo por dondequiera, por ejemplo, en el dominio del pensamiento ético. Mientras que en el lenguaje de la épica tiene la palabra ἀρετή el sentido específico y estrechamente restringido de "vigor" y "fortaleza viril", que se remonta a las más antiguas canciones heroicas y continúa bajo la influencia homérica para reaparecer aquí y allí en el lenguaje de los poetas siglos más tarde, también vemos en los tiempos posthoméricos una extensión del sentido de esta palabra, procedente en parte del lenguaje de la vida diaria, en parte del lenguaje poético mismo. Por este tiempo ha venido ἀρετή a representar toda clase de humana excelencia y perfección, incluso fuera del dominio de la guerra; puede denotar justicia, prudencia, sabiduría o piedad religiosa. Evidentemente, el principal factor que hizo posible esta extensión del sentido fué el alcance de su significación etimológica básica, que podía incluir cualquier suerte de excelencia. Por eso el desarrollo de esta idea debió de depender simplemente de lo que sintió cada sucesivo período que era la más alma excelencia del hombre.[32] Pero el cambio de sentido de ψυχή siguió un curso diferente. La idea de aliento no era bastante general para adoptar al azar nuevas acepciones espirituales. No podía ensancharse hasta adquirir un sentido de alma semejante en nada al actual mientras que lo que se había llamado hasta entonces θυμός no se entendiese como algo dependiente de la psyche y, por ende, se reconociese en la simple vida animal la base de la vida superior de la conciencia. Por eso no necesitamos explicar por qué la palabra ψυχή estaba

llamada a derrotar a la palabra θυμός en la rivalidad entre ambas por decidir cuál sugeriría mejor a la vez el simple hecho de vivir y la vida del alma en la plenitud de su sentido. A la postre absorbió ψυχή por completo el sentido de θυμός como alma o espíritu. Es un hecho que θυμός presenta frecuentemente en Homero una tendencia a elevarse a este sentido más general, abarcando también la vida animal;[33] pero en el lenguaje de la vida consigue la victoria ψυχή y θυμός queda cada vez más confinado en el sentido especial de "bravura".[34]

Ahora bien, esta perfecta coalescencia de alma-vida y conciencia en la concepción de la psyche aparece en las creencias religiosas de los órficos y pitagóricos del siglo VI como un supuesto de su doctrina de la llamada transmigración de las almas. Es imposible no ver en esta doctrina una de las causas más importantes de la difusión del sentido no homérico de la palabra ψυχή y de su final triunfo. Pero es ciertamente erróneo suponer que este amplio concepto de psyche quedó confinado exclusivamente a estos grupos místicos tardíos y considerarlo como una sustancia extraña en la vida intelectual de los griegos. Naturalmente que si ponemos en contraste a Homero y a los órficos como representativos de dos distintos tipos de creencias acerca del alma, podría el abismo entre ellos parecer tan infranqueable, que podríamos tratar igualmente bien de la típica oposición entre la fe popular y el misticismo o de las ideas filosóficas de dos razas opuestas,[35] representando Homero a los griegos y el realismo órfico a los orientales.[36] Pero ya hemos hecho notar que la concepción griega no homérica y prehomérica de la psyche como alma-aliento poseía una tendencia nativa a ensanchar su sentido hasta incluir algo semejante a nuestra actual idea del alma, y que de todas las palabras homéricas para indicar o la vida física o la vida del alma consciente, ésta era con mucho la más adecuada para expresar la nueva intuición de la íntima conexión y en rigor la unidad misma de estos dos aspectos de la vida.[37] Por eso no es sorprendente que la nueva doctrina de la transmigración haya adoptado esta forma de referirse al alma que era la más amplia de todas, puesto que notoriamente se basaba la doctrina misma en la unidad del alma-vida y la conciencia.

La idea de un alma independiente del cuerpo y peregrinando sin cesar a través de variadas existencias era absolutamente imposible mientras se siguiese tomando por cierta la distinción homérica entre un alma-vida (ψυχή) que deja el cuerpo en la muerte, pero que ni piensa ni siente, y un alma-conciencia (θυμός) vinculada por completo a órganos y procesos corporales. Una

transmigración del alma como yo moral e intelectual de una persona sólo era posible si la base animal, sin la que semejante cosa era inconcebible incluso para los órficos, podía al mismo tiempo separarse del cuerpo y ser de suyo tan incorpórea como lo que más. Pero esto fué precisamente el caso del alma-aliento tal como se la concibió en la filosofía de Anaxímenes y contemporáneos. Dejando aparte el problema de cómo y dónde surgió la doctrina de la metempsicosis (insoluble porque se ha perdido casi todo el material tradicional importante), es patente que lo que fué realmente fecundo en esta doctrina y estaba preñado de influencia futura no fué la concepción mítica de la transmigración, sino el empuje que había de dar la teoría al desarrollo de la idea del alma como unidad de la vida y del espíritu, y el vigor con que concibió esta psyche como un ser espiritual por su propio derecho, del todo independiente del corpóreo.[38] Si recordamos que por este mismo tiempo identificaban los pitagóricos el aire con el espacio vacío entre los cuerpos, concibiendo así el aire mismo como incorpóreo,[39] acaba por resultar completamente claro que en el pensamiento arcaico tuvo el alma-aliento que servir de vehículo para el espíritu en su plena incorporeidad e independencia.

En este período hubo cierto número de factores que allanaron el camino a esta creciente independencia y enriquecimiento de la idea de psyche. Ni siquiera cuando Anaxímenes equiparó la psyche con el aire la identificó con ninguna sustancia corpórea del mundo de la experiencia. El aire es para él la fuente originaria de toda generación y corrupción, activa a la vez dentro y detrás de estos procesos como divino fundamento de ellos. Encaja perfectamente, incluso desde el principio, el que este divino fundamento abarque a la vez la vida y la conciencia; al menos así es como hemos sentido que deben interpretarse las palabras del filósofo.[40] Desde semejante posición no puede ser la muerte otra cosa que el regreso del individuo al fundamento primigenio y su entrada en nuevas formas. El rasgo distintivo de la teoría de la transmigración es la conservación de la identidad del yo así antes como después de esta vida. En contraste con el panteísmo de la filosofía milesia, aparece ahora un motivo auténticamente religioso en la permanencia de la persona como agente responsable intelectual y moralmente, colaborador activo de su propio destino, aunque inmerso en los procesos naturales y universales de la generación y la corrupción, a los que incluso el hombre parece irresistiblemente sujeto. Por obra de este contraste con la concepción panteísta y naturalista del hombre, adquiere la antropología religiosa de la teoría de la transmigración

una dignidad que la levanta muy por encima del nivel de la simple mitología primitiva. Además, la idea de la permanencia de la persona no es una idea que emerja súbitamente y sin preparación. En los misterios griegos, cuyo origen prehelénico está atestiguado por muchos hechos de la historia de la religión e incluso de la arquitectura, se consideraba bienaventurado a un hombre cuando había sido testigo de la sagrada procesión de los epoptas y llegado a participar en la más alta sabiduría. Nuestras autoridades nos dicen que también tenía alguna esperanza de una suerte mejor después de la muerte, aunque no indican si esta promesa envolvía la idea de una continuación de la vida personal.[41] Menos aún podemos decir si envolvía una existencia continua del alma como ser consciente separado del cuerpo. Semejante separación del alma respecto del cuerpo era quizá con más probabilidad insinuada en las prácticas del culto dionisíaco, destinadas a llevar al éxtasis; pues el prosélito debía contemplar entonces al dios y volverse uno con él. Pero ni siquiera aquí tenemos tradición alguna de una teoría especial del alma, sin que importe lo muy a menudo que se mezclaron los cultos órfico y dionisíaco. Por eso lo más que puede decirse de la religión dionisíaca se reduce a decir que fué precursora de la creencia órfica en la posibilidad de una existencia independiente del alma fuera del cuerpo.

Al explicar la teoría órfica misma del alma, los investigadores modernos han producido, como en otros casos, una mezcla tan sin pies ni cabeza de ideas comunicadas por los escritores más antiguos y material oriundo de fuentes relativamente tardías, que nos las habemos inevitablemente con la cuestión escéptica de si la misma teoría de la metempsicosis puede atribuirse con toda seguridad a alguna secta órfica que haya existido realmente. Dejemos por consiguiente aparte todo el material posterior. Nuestra fuente más antigua y más segura se encuentra en los versos de Píndaro en la segunda oda olímpica, dirigida a Terón de Agrigento, en que el poeta habla de las convicciones religiosas de Terón acerca de la vida después de la muerte; y aquí debemos considerar de nuevo el mismo fragmento pindárico utilizado por Erwin Rohde para interpretar las creencias homéricas relativas al alma.[42] Por poco que este último pasaje pueda contribuir a nuestro conocimiento de aquellas creencias, es sumamente precioso como prueba documental de una forma especial de la concepción religiosa del mundo del más allá que era corriente en tiempo de Píndaro. Naturalmente que Píndaro no nos dice que sea una doctrina órfica; pero incluso si alguien dudara, en vista

de ello, de su origen órfico, estaríamos dispuestos a prescindir del nombre, sólo con que nuestro crítico estuviera por su parte dispuesto a reconocer que este fragmento señala la primera aparición de una nueva concepción religiosa, extraordinariamente influyente, de la naturaleza del alma, y cuyos principales rasgos resaltan muy claramente tal como los presenta Píndaro.

En la segunda olímpica celebra el poeta la virtud viril y la divina bendición de riqueza y poder con que ha sido agraciado Terón; nos encontramos a la vez con *Areta* y *Ploutos*, compañeros inseparables en el ideal humano de la vieja aristocracia griega. Pero junto con ellos, como un tercero y nuevo elemento, inserta Píndaro la certeza de la recompensa y castigo en el más allá, rindiendo así homenaje a la piadosa fe de la comunidad religiosa a que probablemente pertenecía Terón. Quizá fué por medio de él como se familiarizó Píndaro con esta doctrina.[48] Poco nos importa saber si el poeta mismo perteneció al círculo de los iniciados; en todo caso la doctrina de éstos acerca del mundo del más allá dió a su fantasía alas para emprender uno de sus más audaces vuelos. Según las creencias de aquéllos, hay un mundo del más allá cuyas puertas sólo se abren en el momento de la muerte. A aquellos cuya vida ha sido relajada les aguarda un severo juicio. Pero los que son verdaderamente nobles gozarán de una existencia más tranquila, libre de lágrimas. Para ellos nunca se pone el sol; no conocen ni el trabajo ni la necesidad. El malvado padecerá tormentos tales que los ojos no pueden soportar el verlos. Pero quien haya perseverado tres veces en ambas vidas, aquí y allá igualmente, sin manchar su alma, entrará en la alta mansión de Kronos, en las islas de los Bienaventurados.

Sopla allí la brisa del océano;
Y llamean flores de oro,
Unas en árboles que destellan en tierra,
Otras nutridas por el agua.
Y los bienaventurados las tejen para coronarse con ellas.

Encontramos otra descripción no menos exuberante ni visualmente concreta de los pesares y alegrías del más allá en un fragmento de unos perdidos trenos pindáricos.[44] Aún en otra serie fragmentaria de versos vemos almas que han de penar allá hasta el noveno año, en que Perséfone las devuelve a la luz del sol: de ellas vienen ilustres príncipes, hombres de ágil vigor y suma sabiduría, destinados a ser honrados en adelante como héroes.[45]

A esta escatología asociaban los místicos una exhortación a la pureza de la vida de acuerdo con ciertas reglas especiales. En particular requería éste βίος abstenerse de toda forma de derramamiento de sangre, inclusive el sacrificio de sangre y el comer carne de animales,[46] prescripción que condujo a una exacta regulación ritual de la dieta. El hombre se siente responsable del futuro destino de su alma en el más allá, y ya no se siente plenamente en su patria en este mundo, lo mismo si espera ganar la salvación mediante la mera adhesión a un ritual externo que si lo espera por medio de una santificación moral en el curso de sus peregrinaciones. Su alma, que ha venido de una más alta y divina esfera, es un huésped de paso por la casa del cuerpo. Tan sólo en los sueños y en la hora de la muerte, cuando la deja libre el cuerpo, es completamente ella misma.[47] Debemos fijar la atención en el hecho de que Aristóteles emplea casi las mismas palabras al referirse a la naturaleza del alma en un famoso fragmento de uno de sus primeros diálogos, todavía platónicos.[48] También él habla de la visión de sueños y las insinuaciones del futuro en la muerte como de los únicos momentos en que el alma existe exclusivamente para sí misma y revela su propia naturaleza. La teoría órfica del alma es un antecedente directo de la idea de la naturaleza divina del alma o espíritu de Platón y Aristóteles, aunque éstos eliminaron todos los rasgos materiales que adherían aún a la concepción. El pasaje de Aristóteles que concuerda tan estrechamente con el fragmento pindárico se encuentra en una larga exposición de la forma en que se originó la idea de Dios. Este solo hecho es bastante para probar la significación de la teoría órfica del alma para la teología griega. En las enseñanzas de Platón y Aristóteles reside la más profunda fuente de nuestra experiencia de lo Divino en parte en la intuición de los ordenados movimientos de los cuerpos celestes (esto es, en la experiencia del cosmos) y en parte (y quizá más aún) en la íntima experiencia que tiene el alma de su relación con un mundo más alto.[49]

Sabemos tan poco de los ritos órficos que ya no es posible discernir claramente cómo se enlazan con la experiencia de lo Divino las principales ideas órficas acerca de la naturaleza del alma; pero indudablemente la teoría de la divinidad del alma señala un cambio de rumbo en la historia primitiva de la idea filosófica de Dios. Naturalmente, esta religión no era filosofía en sentido estricto, pero era estrechamente afín a la forma del pensamiento que toma por campo el mundo trascendente. Desde los tiempos de Platón y Aristóteles, la teología filosófica ha com-

pletado siempre sus pruebas racionales de la existencia de Dios insistiendo en la realidad de la íntima experiencia que de lo Divino tiene el alma; pero el desarrollo de esta idea se remonta a las doctrinas y ceremonias de los misterios. Es aquí donde nos encontramos por primera vez con aquel género de experiencia religiosa descrito en otro importante fragmento aristotélico,[50] donde leemos que quienes participan en las ceremonias de iniciación no tienen fama de aprender (μαθεῖν) nada, sino más bien de experimentarlo o padecerlo (παθεῖν) y de adquirir una cierta disposición interna, con tal de que estén especialmente calificados.[51] La experiencia de lo Divino en las iniciaciones se caracteriza como una verdadera pasión del alma en contraste con el simple conocimiento intelectual, que no necesita de una relación especialmente calificada con su objeto. Una afirmación como ésta nos lleva a concluir que para los iniciados era la divina naturaleza del alma misma, preservada de todo mal por su propia pureza inmaculada, una garantía de su susceptibilidad a las influencias divinas. Pero la filosofía de la escuela platónica no fué la primera en consagrar su atención a la religión de los misterios. Bien sabido es que la doctrina órfica de la trasmigración se encuentra también en Pitágoras, quien la asocia con sus investigaciones matemáticas de una manera verdaderamente notable. La regla de vida pitagórica nos recuerda el βίος de la comunidad órfica, aunque no se parezca a él en todos los detalles, y los pitagóricos tienen además una buena porción de peculiaridades propias. Parménides, Heráclito y Empédocles muestran estar familiarizados con la doctrina órfica del alma.[52] Y cuando Sócrates afirma que preservar de mal el alma del hombre es la cosa más importante de la vida, y que en comparación con esto debe ceder todo lo demás, este hacer resaltar el valor del alma,[53] tan incomprensible para la Grecia de edades anteriores, sería inexplicable si la religión órfica no hubiese dirigido la atención de aquel pueblo hacia adentro con aquella fe que expresa el lema de este βίος: "Yo también soy de raza divina." [54]

CAPÍTULO VI

EL MISTERIO DEL SER SEGÚN PARMÉNIDES

La crítica de la religión popular hecha por Jenófanes y la reavivación de la especulación teogónica nos han mostrado qué profundamente resultaron las amplias corrientes religiosas del siglo VI influídas por la filosofía jónica de la naturaleza. Con Parménides de Elea volvemos ahora a la filosofía en un sentido más estricto. Hasta aquí había sido todo el pensar filosófico del tipo físico y había tomado por punto de partida el problema de la base permanente de la generación y la corrupción, de la fuente originaria o ἀρχή. Pero en la teoría de lo ente (ὄν) de Parménides encontramos un nuevo y original punto de partida. Karl Reinhardt, cuyo libro sobre Parménides tiene el gran mérito de hacernos comprender a éste en forma nueva, trata brevemente en sus páginas finales el problema de la relación entre el raciocinio filosófico y el sentimiento religioso en el pensamiento de Parménides. Reinhardt llama a éste "un pensador que no conoce otro deseo que el de conocer, ni siente otra fuerza que la de la lógica y al que dejan indiferente Dios y el sentimiento".[1] El creador de la metafísica del Ser, que posteriormente se vuelve en Platón y Aristóteles un "instrumento para dar satisfacción al anhelo de inmortalidad y a la presencia de lo Divino en el hombre",[2] caería, si la caracterización de Reinhardt es exacta, complemente fuera del alcance de la perspectiva desde la cual venimos examinando aquí a los pensadores griegos. Su filosofía resultaría francamente una especie de símbolo para ese básico impulso humano de puro intelectualismo que "libre de todo escrúpulo religioso o moral... sigue el camino que le está trazado con un espíritu del más implacable análisis". Reinhardt encuentra presente este espíritu no sólo en Parménides, sino también en Anaxágoras, Empédocles y Demócrito, mientras que siente que en Pitágoras y Heráclito resultó la persecución del conocimiento cintífico extrañamente transida por una interpretación del mundo básicamente mística y religiosa.

Ciertamente que cedemos a uno de los rasgos menos admirables de nuestro período cuando nos dejamos llevar de nuestro interés por la historia de la religión hasta encontrar en esta última la única raíz de todas las formas asumidas por el espíritu humano, inclusive el profundo deseo de saber, al que tienden, según Aristóteles, todos los seres humanos. Nada podría ser más

infiel a los íntimos motivos de los heroicos pensadores con quienes nos encontramos en el origen de la filosofía griega que el ver en ellos un grupo de devotos doctrinarios o escolásticos ambiciosos de demostrar con los instrumentos del intelecto lo que aceptan sus sentimientos sobre la base de la fe. En la veneración rendida a las deidades de los cultos griegos nunca tuvo parte alguna una confesión de fe constituída en institución. La significación y la naturaleza de las deidades fluctuaron con el cambio universal; y como la vida y la experiencia humana avanzaron de una etapa a otra, siempre hubo nuevas formas de descubrir la divina presencia en la realidad. Por esta misma razón debemos esforzarnos, sin embargo, en no pasar al otro extremo, concibiendo el pensamiento puro como algo herméticamente sellado y aislado, esencialmente opuesto a la religión y separado de ella por un corte tan tajante como aquel con que la ciencia moderna se separa a veces de la fe cristiana. Los griegos aún no conocieron en absoluto semejantes reinos autónomos del espíritu. Entre las fuentes de las humanas experiencias que cooperaron a transformar el tradicional concepto mítico de lo Divino, fué la investigación racional de la realidad una de las más importantes; y así como la misma indagación religiosa había estimulado el apetito de conocer, de igual manera la especulación filosófica con que los griegos aspiraron constantemente a adueñarse de la totalidad de la existencia llevó a cabo una función verdaderamente religiosa, dando origen a una peculiar religión del intelecto que refleja en su estructura el cambio de relaciones entre la razón y el sentimiento que nos hace frente en aquel nuevo tipo intelectual, en el filósofo. Hemos mostrado, creo, que es imposible seguir a Reinhardt (y aquí parece vacilar él mismo) cuando cuenta a Anaximandro y a Anaxímenes entre los puros hombres de ciencia, mientras que pone a Jenófanes aparte de todos los demás pensadores como siendo radicalmente un teólogo. Pues si bien Jenófanes difiere claramente de ellos por la manera de expresar sus sentimientos religiosos, el estilo racional de pensar propio de aquéllos les da una nueva concepción del mundo que es profundamente satisfactoria para el sentido que tienen de lo religioso. Y el simple hecho de que Jenófanes no fuera originalmente un cultivador de la física es el indicio más seguro de la fuerza religiosa que latía en la visión del mundo de los filósofos naturales.

Nuestro problema es semejante cuando llegamos a Parménides. No necesitamos preguntar si su meditación sobre el puro Ser tiene un propósito religioso, como el de probar la existencia

de Dios a la manera cristiana tradicional; nuestra cuestión es más bien la de si sus especulaciones sobre el verdadero Ser le hacen la impresión de tener alguna significación que sea religiosa en algún sentido, aun cuando él mismo no llame este Ser Dios. Mientras la relación entre Parménides y Jenófanes se siguió concibiendo en general según la vieja manera de ver, que encontraba en Jenófanes el padre de la escuela eleática y hacía de su Dios único una anterior etapa teológica del Ser puramente lógico de Parménides, la cuestión de si las enseñanzas de éste tuvieron algún contenido religioso difícilmente hubiera podido responderse con la afirmación; pues era entonces casi imposible ver en su teoría del Ser algo más que un deliberado esfuerzo por quitarse la cáscara de teología y consagrarse a elaborar el contenido ontológico de las especulaciones de su maestro sobre lo Uno.[3] Si la teoría de Parménides es, no obstante, una obra completamente original, absolutamente distinta de la intuición mística de Jenófanes —la intuición de lo Uno divino en el mundo de la naturaleza—, como ha mostrado el mismo Reinhardt, tiene que plantearse de nuevo el problema de su contenido religioso. Éste problema no puede resolverse comparando a Parménides con Jenófanes, sino tan sólo estudiando las palabras mismas del primero.

Parménides expuso su doctrina bajo la forma de un poema épico. Si estamos en lo cierto al sostener que Jenófanes nunca escribió un poema sistemático sobre la naturaleza, sino que insertó sus críticas de los viejos dioses y de la cosmología tradicional en sus sátiras o *silloi*,[4] la elección hecha por Parménides del poema épico-didáctico como la forma más conveniente a su propia filosofía fué una innovación audaz y extremadamente significativa. Está claro que desdeñó con plena conciencia la nueva forma de prosa que había introducido Anaximandro. Se puede incluso conjeturar que este jonio, que vivía en el Sur de Italia, donde había una numerosa población doria y donde se hablaba el dórico, no podía escribir en jónico moderno, sino que tuvo que retroceder a la lengua panhelénica de Homero y por consiguiente al verso, si había de esperar hacerse entender de un público amplio. Pero es evidente que a Parménides no le interesaba simplemente el problema de hacer su lenguaje tan fácilmente inteligible como posible, escogiendo el dialecto más conocido. Su poema no es en modo alguno tan estrechamente afín a Homero como lo es a la *Teogonía* de Hesíodo, la primera obra que usó la forma de la poesía épica para hacer una exposición racional y didáctica del mundo de los dioses. Los dioses hesiódicos habían quedado, a buen seguro, suplantados entretanto en la filosofía

natural jónica por una única sustancia divina como el fundamento primordial de Anaximandro, pero ¿cómo iban los griegos, con la fruición que sentían ante toda clase de competencia, a dejar de ver en la adopción hecha por Parménides de la forma en verso de su venerable antecesor teológico una declarada intención de competir con él en su propio terreno, por muy violento que fuera el contraste de las rigurosas deducciones conceptuales del eléata con la *mythopoiia* hija de la fantasía de Hesíodo? Una cerrada comparación hace evidente que sólo necesitamos considerar la *Teogonía* como el modelo de Parménides, sin que necesitemos ocuparnos con los *Trabajos y Días*. El paralelismo entre Parménides y la *Teogonía* de Hesíodo resulta especialmente evidente en la segunda parte del poema del primero. No sólo aparece en ella el Eros cosmogónico de Hesíodo, sino junto con él, si podemos confiar en la fuente filosófica de Cicerón en el libro primero del *De natura deorum* de éste, un gran número de deidades alegóricas como la Guerra, la Lucha, el Deseo, etc., cuyo origen, en la *Teogonía* de Hesíodo, no puede ponerse en duda.[5] Pero ¿qué impulsó a Parménides a relegar estas deidades de Hesíodo a la segunda parte de su obra, que se ocupa con el mundo de la simple apariencia, y a poner en contraste con éste lo que llama el filósofo la Verdad o sea su concepción del Ser eterno?

La Teogonía se presentaba en el proemio como una revelación procedente de seres divinos. En aquel tiempo ya se había vuelto convencional para todo poema épico el empezar con una breve invocación de las Musas; pero Hesíodo, el pastor de Ascra, había desarrollado con toda intención este rasgo hasta hacer de él una detallada y llamativa narración de su propia experiencia personal: contaba cómo se le habían aparecido las diosas cuando guardaba su ganado cerca de su casa al pie del Helicón, el monte consagrado a aquéllas, y cómo las mismas[6] le habían inspirado una misión tal como no la había recibido jamás ningún poeta anterior a él, la inspiración verdaderamente profética de proclamar los dioses eternamente existentes y de exponer su origen. Tuvo que ser el relieve así dado a la eterna existencia de los dioses[7] lo que movió a Parménides a presentarse como quien seguía los pasos de Hesíodo para derrotarle con su propio juego. Pues vuelve a ser como una directa y única revelación divina como presenta Parménides su poema sobre lo que existe eternamente en un grandioso proemio que describe su propio viaje a los cielos.[8] Fué usual dejar ligeramente a un lado este proemio como pura cosa de formalismo artístico sin significación para el pensador abstracto, como una simple concesión al estilo del poe-

ma épico-didáctico, exactamente como durante siglos nadie se cuidó de la forma del diálogo en Platón por considerarla algo de todo punto superficial. Pero en años más recientes ha recibido la forma del proemio la atención que bien merecía por el lado de los filólogos y se ha señalado justamente su importancia para la comprensión del contenido filosófico. Al criticar a Parménides no se tiene realmente derecho alguno a hablar de convencionalismos de estilo, pues no hay cosa que no sea característicamente propia del autor, que no esté sentida personalmente en el más alto grado, como lo indica el consciente desviarse del modelo hesiódico. ¡Qué diferente es, por ejemplo, el proemio del poema de Empédocles sobre la filosofía de la naturaleza al que con mucha más razón podemos acusar de convencionalismo! Pero Parménides lleva su paralelismo con Hesíodo todavía más lejos: lo que él trata de hacer es proclamar la "verdad" *(alétheia)* que aprendió de la boca de la diosa misma y el cuerpo entero de su poema profesa ser el discurso directo de la diosa a él.[9] La diosa es, pues, una exacta contrafigura de las Musas que habían revelado la verdad a Hesíodo.[10] De todos los escritores griegos que han llegado hasta nosotros fué Hesíodo el primero en dar a la palabra "verdad" un sentido tan pleno y casi filosófico;[11] y es en este sentido en el que Parménides la usa ahora, transportándola a una nueva etapa semántica. Parménides proclama la "verdad" sobre el Ser, que es eterna y sin principio, opuesta a la apariencia y a todas las engañosas "opiniones de los mortales".[12] Esta misma oposición, tan rigurosamente extremada, mostrará que la verdad de Parménides es de origen divino, pero Parménides refuerza esto en forma plenamente explícita con su invención poética de la diosa que le revela el mensaje, a él, el único mortal destinado a ser favorecido de ese modo.

Escuchemos las propias palabras de Parménides:[13]

La pareja de yeguas que me lleva me ha transportado
Tan lejos como mi corazón deseaba, después de conducirme a lo largo
Del sagaz camino de la diosa, que conduce al que conoce
Incólume adondequiera que va. Allá fué adonde corrí, pues allá
Fuí arrastrado por los inteligentes caballos que tiraban del carro,
Mientras unas doncellas me dirigían. Los ejes despedían centellas en los cubos
Y rechinaban con un sonoro silbido (pues, una por cada lado,
Un par de girantes ruedas los aceleraban),
Cuando las hijas de Helios acrecentaron la velocidad de mi marcha,
Olvidando la morada de la Noche al dirigirse hacia la luz
Y quitándose los velos de la cabeza con las manos.
Allí se alzaban las puertas de los senderos de la Noche y del Día

Y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra.
La etérea puerta está cerrada con inmensas hojas batientes
Y las llaves de versátiles usos se encuentran en las manos
De Dike, la de los castigos múltiples. A ella, pues, fué
A quien las doncellas persuadieron con palabras cuidadosamente cariñosas
A que se apresurase a quitar la barra con la clavija de la puerta.
Y cuando ésta abrió las alas, la boca de las hojas se abrió en un gran bostezo,
Mientras que los montantes revestidos de bronce con sus ejes y pernos
Se balancearon en sus alvéolos. Y allá, dirigiéndose rectas
A través del pórtico, condujeron las doncellas caballos y carro
Por la trillada ruta de los carruajes. Y amablemente
Me recibió la diosa. Tomando mi diestra mano en las suyas,
Me enderezó estas palabras y habló así: "¡Oh joven, que vienes
A nuestra casa con tu escolta de inmortales conductores
Y esas bellas yeguas que te han traído, bienvenido, salud!
No es ninguna mala Moira quien te hace venir por esta vía
(Pues en rigor está alejada de los senderos frecuentados por los hombres),
Sino Temis y Dike. Y ahora tienes que estudiar todas las cosas:
No sólo el intrépido corazón de la Verdad bien redonda,
Sino también las opiniones de los mortales, en que no cabe verdadera confianza.

La concreción con que están pintados los variados detalles —las diosas, la pareja de yeguas, el viaj^ en carro y la puerta de entrada al mundo superior— deben atribuirse al medio poético. El lenguaje, con su vigorosa compacidad (que no hay traducción que pueda reproducir), está muy lejos de la pálida alegoría que el estético académico espera tradicionalmente de los experimentos en verso de un filósofo. Pero la cosa que justifica realmente la presencia de toda esta imaginería al comienzo de un poema filosófico es su transparente doble significado. Naturalmente que no hay que seguir a la fuente utilizada por Sexto Empírico, a quien debemos gratitud por haber conservado este precioso pasaje de la obra perdida, interpretando platónicamente el carro tirado por los caballos como el carro del alma humana.[14] Pero es de todo punto evidente que el carro que transporta al poeta hasta su meta va dirigido por poderes superiores. El camino que toma el poeta se recomienda como "alejado de los senderos de los hombres". No hay mortal que pueda encontrar tal ruta. Sólo las hijas del propio Helios pueden señalársela a un mortal; y primero tienen que quitarse los velos de la cabeza, que llevaban siempre cubierta en este nuestro mundo de tinieblas. Sólo por intercesión de las doncellas, no por su propio poder, puede el poeta franquear las puertas del reino de la luz, donde las doncellas se encuentran en su patria. La señora de este reino, la diosa que da la bienvenida al poeta, le dice explícitamente que al admitírsele

en aquel mundo recibe un especial favor que es más que humano; y todo el relato que hace de él el poeta no encierra nada que éste haya observado allí por sí mismo, sino que es simplemente una exacta repetición, palabra por palabra, de la revelación que ha recibido con toda fe de los labios de la diosa. Esta revelación eleva al poeta por encima de todos los demás hombres, sus congéneres, pero también le impone la obligación de proclamar con todo celo la divina verdad y de combatir las "ilusiones de los hombres" del modo más tajante.

Nadie que estudie esta sobrenatural obertura podría nunca suponer que el propósito del filósofo en este pasaje sea simplemente el de montar un escenario impresionante. La misteriosa visión del reino de la luz que alcanza el poeta es una auténtica experiencia religiosa: cuando la flaca vista humana se vuelve hacia la verdad oculta, la vida misma resulta transfigurada. Se trata de un género de experiencia que no tiene lugar alguno en la religión de los cultos oficiales. Su prototipo hay que buscarlo más bien en las prácticas piadosas que encontramos en los misterios y en las ceremonias de iniciación; y como éstos florecían con cierto vigor en el sur de Italia en tiempo de Parménides, es probable que éste haya tenido conocimiento de ellos allí.[15] Estaría, cabe presumir, a la moda hablar de estos ritos como "órficos", en vista de la difundida inclinación a creer que esta llave abre todas las puertas.[16] Pero el nombre importa poco a nuestro actual propósito. Cuanto menos nos preocupemos de él, tanto más claros se volverán los rasgos precisos del singular tipo de religión que hay en el fondo de la descripción de Parménides, donde nos encontramos con una íntima experiencia sumamente individual de lo Divino, combinada con el fervor de un hombre piadoso que se siente encargado de proclamar las verdades de su propia revelación personal y que trata de fundar una comunidad de fe entre los convertidos por él. En realidad, la "escuela filosófica" no fué en su origen nada más que la forma secularizada de un conventículo religioso semejante. Cuando Parménides lamenta que los mortales "andan extraviados" por el camino del error, o cuando habla de sus "espíritus peregrinantes",[17] estas expresiones recuerdan el lenguaje del renacimiento religioso. Análogamente, en el gran discurso en que Prometeo se gloria de ser el εὑρετής de las τέχναι humanas, toma Esquilo prestadas cierto número de notas a esta esfera del discurso profético, cuya influencia puede aún rastrearse ocasionalmente, aunque se haya perdido para nosotros en otra forma:

Viendo, ven en vano;
Escuchando, dejan de oír.[18]

Para Parménides, naturalmente, eran los ojos y los oídos justo los órganos que extraviaban a los hombres;[19] por eso sólo podía hablar en términos más generales de "peregrinar fuera de ruta" y de "andar merodeando".

Por supuesto que no tenemos razón alguna para presumir que Parménides tratase de argüir en favor de ninguna secta religiosa especial, ni siquiera que siguiese punto por punto un prototipo semejante en la descripción de sus singulares experiencias. Si un modelo semejante pudo ayudarle a encontrar adecuadas formas de expresar su propia posición, fué en todo caso un recurso sumamente original para dar a esta última una forma intelectual. Representa mucho más que una simple metáfora. Lo que hizo Parménides fué tomar la forma religiosa de expresión y transponerla a la esfera de la filosofía, de suerte que en verdad tomó forma todo un nuevo mundo intelectual. En realidad, la única cosa que distingue la obra de los mayores filósofos griegos respecto de las llamadas ciencias especiales (que empezaban ya a surgir en aquel tiempo, a veces al lado de la filosofía y a veces directamente de la filosofía misma) es este talento mismo, no simplemente de reunir sus hechos o de desarrollar una argumentación en favor de sus teorías, sino de levantar un mundo intelectual en toda su magnitud. A lo largo de la historia del pensamiento griego advertiremos una y otra vez cómo el espíritu filosófico construye su propio *kosmos* y *bíos* con conceptos y formas tomados a la vida religiosa y política de la comunidad y refundidos hasta que se han vuelto de un carácter auténticamente filosófico. Estas cosas se han considerado frecuentemente como carentes de importancia para el contenido filosófico; pero bajo nuestro punto de vista, que ya no es realmente el de una simple historia del dogma, resalta especialmente su valor. En la amplia vida intelectual de Grecia no es el filósofo que inventa nuevos símbolos menos importante en nada que el hombre que llega a nuevas doctrinas. Ambos son (por la mayor parte) una y la misma persona. Con frecuencia es solamente en el lenguaje de sus símbolos donde el espíritu fundamental de estas doctrinas cobra su peculiar matiz de color.

Si queremos, pues, comprender plenamente el íntimo sentido de la manera de Parménides, necesitamos recordar que, a diferencia de los filósofos jonios, no se esconde detrás de su tema, borrándose a sí misma en forma verdaderamente homérica, sino

que anuncia en su propio nombre una singular revelación como Hesíodo. Su proemio es un testimonio de la profundidad religiosa de su mensaje y de la imperiosa experiencia que le ha capacitado para penetrar en la naturaleza del verdadero Ser. El camino a lo largo del cual le condujeron las doncellas del sol no marchaba "a través de todas las ciudades", como parecería requerir el texto de nuestro mejor manuscrito.[20] Esta lección, criticada realmente siempre, haría de Parménides un segundo Odiseo peregrinante a través de los países y ciudades de los hombres,[21] con un anhelo sin término de conocimiento, puramente por afán de aumentar su saber. El "camino real" (ὁδός) de Parménides no puede encontrarse en parte alguna de esta tierra; es, antes bien, la vía de salvación de que había oído hablar en las religiones de los misterios. Evidentemente fué aquí donde el concepto de "vía" —harto inocuo de suyo— cobró por primera vez la plenitud de significación que tiene constantemente en el escrito de Parménides: la única vía recta que aporta la salvación y conduce a la meta del conocimiento.[22] El lenguaje filosófico de una era posterior había de acuñar una palabra semejante, μέθοδος, que también designa el camino que lleva a una meta; pero qué vacía, qué puramente metódica no parece esta metáfora en comparación con la "vía" de Parménides, que (si este intento de restaurar el texto es acertado) "conduce al que conoce incólume adondequiera que va").[23] Sólo la vía de salvación lleva a un hombre incólume hasta la meta y no hay otra ruta sino la ruta de la verdad que así lo haga para "el hombre que conoce".[24] Por primera vez en el lenguaje filosófico de los griegos tropezamos con la personalidad filosófica considerada como portadora del conocimiento. No hay intención alguna de gloriarse de este conocimiento; el filósofo prefiere ver en él el don de un poder divino y pintarse con modesto orgullo como un simple instrumento de ese poder. Éste es el verdadero sentido que hay tras la concepción del "hombre que conoce": es un hombre que ha llegado a participar en un conocimiento de un origen más alto, algo análogo al "conocedor" o "mystes" de los ritos religiosos de iniciación, que se distingue así del no iniciado.

Los versos con que empieza la parte principal del poema de Parménides están contenidos en los fragmentos 2 y 3 (4 y 5 en las ediciones anteriores a la quinta) de la colección de Diels:

> Ven, pues; voy a decirte (y te ruego que atiendas bien a mis palabras)
> Cuáles son las únicas vías de indagación concebibles. La primera

Sostiene que *es* y *no puede no ser;* y éste
Es el sendero de la convicción, que sigue la verdad. Pero el otro
Afirma: *no es* y *este no-ser tiene que ser.*
Este último sendero, tengo que decírtelo, no puede explorarse.
Pues lo que no es, ni puedes conocerlo (pues esto
Se halla más allá de nuestro alcance), ni puedes expresarlo con palabras,
Pues pensar y ser son uno y lo mismo.

La verdad ya proclamada en el proemio, de la que se levanta ahora el velo por primera vez, es tan abrumadora en su simplicidad que le llega como un golpe al oyente, a quien las solemnes sentencias de la diosa han preparado para un despliegue más pirotécnico. Pero esta misma simplicidad nos hace rememorar las efectivas experiencias de los "mystai", cuyos espíritus tenían que empezar por librarse de toda la maraña de los lazos terrenales, de suerte que quedasen aptos para las sagradas cosas que iban a revelarles los ritos de iniciación. Los fundadores de los misterios sabían bien que los secretos más profundos sólo se encuentran en las cosas que son aparentemente obvias.[25]

Las dos vías –la vía recta y la vía del error– aparecen de nuevo en el simbolismo religioso del pitagorismo posterior. Allí sirven de emblema a la elección entre una vía moralmente buena y una mala, la elección que ha de afrontar todo hombre en cuanto agente moral.[26] Nos encontramos con una concepción semejante en la sagrada Y de dos ramas, esculpida en las piedras sepulcrales de una era posterior, la cual parece simbolizar que la pertenencia de la persona muerta a la secta fué el efecto de una decisión rectamente tomada, haciendo además una promesa de paz eterna en el más allá.[27] Por desgracia no sabemos cuál es la antigüedad de la idea de las dos vías. Que era ya familiar en tiempos muy antiguos resulta claro de los *Trabajos y Días* de Hesíodo con su doctrina del estrecho sendero de la *areté* y el ancho camino real de la miseria.[28] κακότης en Hesíodo no parece haber tenido todavía este sentido puramente moral (como ἀρετή) Es tentador suponer que la imagen del camino estaba empleada también en aquellas piadosas doctrinas acerca del otro mundo que encontramos en Píndaro, pues la religión en que aparecían estaba resueltamente basada en la idea de las incesantes peregrinaciones del alma. Quizá no sea un azar el que en el pasaje ya citado en el capítulo anterior hable Píndaro de un "camino de Zeus" por el que tiene que viajar el alma después de la muerte, si el hombre ha llevado una vida recta y entrado en la bienaventuranza.[29] En todo caso, parecería muy probable que este simbolismo de la vía y de la consciente elección de ella se aplicase también a nuestra

vida en este mundo; pues la religión siempre ha creído que la conducta del hombre en esta vida puede ejercer considerable influencia sobre su destino en la vida futura.[30] Así, la imagen de las dos vías de Parménides está probablemente basada, como el restante contenido de su proemio, en una transferencia del simbolismo religioso a los procesos intelectuales de la filosofía.

Aunque Parménides habla precisamente de dos vías, la del Ser y la del No-ser, la imagen se amplía en otro pasaje. Parménides parece reconocer una tercera vía, por la que peregrinan perplejos los ignorantes: esta vía tiene por seguro que así el Ser como el No-ser poseen existencia real.[31] Es patente que las dos vías tan claramente diferenciadas al comienzo no son conciliables. Pero hay hombres que peregrinan aún en medio del error —hombres de dos cabezas, sordos y ciegos—, que esperan lograr una conciliación considerando la misma cosa primero como existente y luego como no existente, y que suponen que al tratar con algo que existe pueden primero seguir una vía y luego volver y seguir la otra. La tercera vía no es, pues, propiamente un camino distinto de las otras dos (la vía explorable y la vía que no puede explorarse), sino que es simplemente una inadmisible combinación de las dos que no tiene en cuenta su recíproca exclusión. Esta imposible unificación es, sin embargo, la principal cosa contra la que combate Parménides; pues las ilusiones de los hombres le prestan invariablemente cierta plausibilidad, induciéndoles a seguirla, mientras que no hay hombres que se aventuren tan ligeramente a emprender la sola vía del No-ser. Esta es la única y exclusiva razón por la que habla Parménides de una tercera vía. Aquí sólo necesitamos recordar que ya desde Homero significaba la palabra griega para decir "vía" (ὁδός) no sólo el camino o ruta recorrido, sino también toda marcha hecha por un hombre en la persecución de una meta. Sólo en este último sentido cabe hablar de una tercera "vía" cuando una persona toma primero una vía y luego la otra.

¿Por qué pone Parménides la rigurosa alternativa del Ser y del No-ser al comienzo, como básica para toda su doctrina? Y ¿quiénes son los "hombres de dos cabezas", los que "no conocen nada" (εἰδότες οὐδέν),[32] que sirven de blanco a la polémica del "hombre que conoce" [33], porque su dejar de percibir lo exclusivo de la alternativa les lleva a pensar que pueden seguir ambas vías a la vez? Empecemos por responder la segunda cuestión, la cuestión del fondo histórico de la filosofía de Parménides. Es lo sólito suponer con bastante generalidad que Parménides tiene presente a un determinado pensador cuando habla de los hom-

bres de dos cabezas; pues la idea de que la misma cosa sea y no sea a la vez y de que siempre quepa seguir a la vez el camino de ida y el de vuelta cuando se trata cualquier cosa existente, parece ajustarse con toda exactitud a Heráclito y a su doctrina de la unidad de los contrarios.[34] Tengo que añadir mis propias sospechas a las dudas recientemente suscitadas en contra de esta interpretación.[35] La invectiva de Parménides contra los hombres de dos cabezas que peregrinan en medio del error, eternamente sordos y ciegos, no puede estar, con su estilo profético, dirigida en particular a ninguna persona de talento que haya reunido en torno suyo a unos pocos discípulos ambiciosos; antes bien, tiene que apuntar a la raza entera de los mortales. A éstos ha dado oído el propio Parménides justo hasta el momento en que la diosa profiere su revelación; pues es ella, no él, quien pronuncia las palabras. Naturalmente que la humanidad nunca ha dado expresión a su ingenua concepción de la realidad en una forma tan epigramática como la de afirmar que el Ser y el No-ser son uno y lo mismo. Es sólo el propio Parménides quien resume en esta paradójica formulación las absurdas consecuencias de una cosmología que mantiene a todos los hombres por igual —a la multitud inculta no menos que a los filósofos de la naturaleza— en las cadenas de un mismo error. Que esta cosmología ingenua es el blanco del ataque de Parménides se muestra con especial claridad en el gran fragmento sobre lo Ente (el octavo en la colección de Diels), donde Parménides trata de deducir cierto número de los atributos esenciales de lo que verdaderamente es. Partiendo del concepto mismo del Ser, halla implícitas en él las propiedades constitutivas del no haberse generado nunca ni nunca corromperse; el movimiento y la multiplicidad los excluye Parménides por completo de él. Pero estas propiedades rechazadas son de todo punto fundamentales para lo que cuentan como auténtica realidad el hombre ingenuo de la calle no menos que los filósofos jonios de la naturaleza. La naturaleza de que todos ellos hablan toma la forma de una incesante generación y corrupción: la cosa que está presente ahora pronto ya no existirá. Pero la idea básica de Parménides es la de que lo Uno eterno que la filosofía de la naturaleza discierne en el proceso de la generación y la corrupción, tratando de identificarlo con la siempre móvil sustancia primigenia de todas las cosas, queda muy lejos de los requisitos que entraña una rigurosa concepción del Ser.

Esto también nos permite comprender el notable término de "lo Ente" o "lo que es" (ὄν), que es el verdadero objeto de la

disquisición de Parménides desde el primer verso. Evidentemente es ésta una expresión de su propio cuño. No es, sin embargo, una expresión que haya caído simplemente del cielo sin nada que le hubiese preparado el camino, sino que está en clara conexión con el lenguaje y el pensamiento de los filósofos naturales de Jonia. Indudablemente, éstos habían hablado ya del mundo de las cosas que emergen del fundamento primigenio para volver más tarde a él como τὰ ὄντα, las cosas que están presentes o dadas. La innovación de los jonios reside en el hecho de que no empezaban por no comprobadas tradiciones y ficciones, como había hecho el pensamiento mítico de tiempos anteriores, sino que tomaban por punto de partida las cosas que encontraban dadas en la experiencia y que trataban de explicar en términos de esta última exclusivamente. Parménides toma ahora en serio las pretensiones de estos ὄντα de ser el verdadero Ser y encuentra que las cosas a que los hombres habían dado hasta entonces este nombre no llenan en realidad los requisitos.[36] El verdadero Ser no puede tener nada de común con el No-ser. Ni tampoco puede ser múltiple. Tiene que ser, antes bien, uno solo; pues todo lo múltiple está sujeto al cambio y al movimiento, y esto sería contrario a la persistencia que es esencial a la naturaleza misma del Ser. No hay, pues, ὄντα algunos en plural, sino únicamente un sólo ὄν.[37] Naturalmente, esta conclusión no concuerda con el testimonio de los sentidos; pero esto sólo quiere decir que los sentidos son forzosamente engañosos y necesitan someterse al riguroso escrutinio del intelecto (λόγος).[38] Si el intelecto halla espacio únicamente para un solo Ente, esto no quiere decir que este Ente sea algo puramente mental, como pudiera postular un idealista moderno. Esto no puede ser en modo alguno lo que tiene presente Parménides al hacer su famosa afirmación de que "pensar y ser son uno y lo mismo".[39] Al proclamar esta identidad, se limita a atacar la posibilidad de concebir y conocer lo No-ente, tema que considera de decisiva importancia. El verbo νοεῖν no quiere decir en absoluto para Parménides lo mismo que querrá decir para Platón, quien pone el νοῦς en riguroso contraste con la percepción sensible. Ya desde Homero venía queriendo decir siempre νοεῖν "percatarse" de un objeto identificándolo como la cosa que él es.[40] Además, el objeto del νοεῖν de que habla Parménides —"lo Ente" o "lo que es"— es algo tomado directamente a la experiencia humana. Parménides no puede tener duda alguna acerca de la existencia de este objeto, en cuanto que el νοεῖν mismo no es nunca realmente un νοεῖν salvo cuando conoce lo real. Lo que aporta el intelecto o λόγος es la considera-

ción superlativamente importante de que lo Ente no puede ser tal como nos lo revelan los sentidos, a saber, algo múltiple y en movimiento.

El intelecto de Parménides le fuerza a ser coherente y esta coherencia le conduce inevitablemente a una crítica del conocimiento humano. El simple hecho de que se sirva de la imagen de las dos vías para exponer su teoría[41] muestra cuánto está dominado por este motivo. Esto resulta confirmado también por la forma en que distingue las dos partes de su obra, como tratando con la "verdad" y la "apariencia" respectivamente,[42] con lo que sitúa así la metafísica de la primera parte como la física de la segunda dentro de una perspectiva declaradamente epistemológico-crítica.[43] El pensamiento de Parménides tiene en su asombrosa confianza en sí una fundamental necesidad que lo hace característicamente contundente, la necesidad lógica inherente al concepto mismo del Ser.[44] Pero Parménides es perfectamente ignorante de nuestra lógica formal y no concibe aún el concepto como un mero vehículo; está convencido de que su propio raciocinar lógico le capacita realmente para hacer firme presa en lo Ente mismo. A buen seguro que el Ser a que se acerca por este camino es sumamente distinto de las cosas de cuya existencia venían hablando los físicos. Pero lo significativo es que cuando proclama que este Ser es el único verdadero Ser, lo pone en preciso contraste con el de los físicos. Por eso incluso cuando trata de vencer a la filosofía de la naturaleza tiene el mismo suelo bajo sus pies, el mundo de la realidad objetiva. E incluso cuando se encara con la inevitable cuestión de cómo pudo haber surgido, en absoluto, la apariencia que ha hecho víctimas suyas a todos los hombres, y de cómo pudo haber logrado esta apariencia tan universal respeto, no puede menos de dar su respuesta en la forma de un sistema físico.

Es bien sabido que este sistema se expone en la segunda parte de su obra. Parménides no distingue aún el sujeto y el objeto del conocimiento tan rigurosamente como nosotros. La única manera que tiene de exponer el origen de la apariencia consiste en narrar el origen del mundo de la apariencia.[45]. Parménides desarrolla toda una cosmología, siempre con la intención de mostrar que el mundo cuyo origen narra no es un mundo real, sino simplemente un mundo aparente, y por qué es esto así.[46] Una vez que ha probado que el Ser es uno solo, el principal problema de la cosmogonía de este mundo de la apariencia es explicar cómo surgió la aparente multiplicidad de las cosas. Esta multiplicidad, piensa Parménides, está implícita siempre que se pone una dua-

lidad de primeros principios, tal como ha supuesto desde un principio irreflexivamente el pensamiento humano. De acuerdo con esto, hace Parménides salir el mundo entero de la apariencia de la oposición primigenia de la luz y la noche como dos fuerzas coordinadas y que mantienen el equilibrio entre sí.[47] La mezcla es el principio subyacente de este aparente orden del mundo y el filósofo toma a la *Teogonía* de Hesíodo el dios Eros como autor simbólico de esta mezcla.[48] Por encima de él está la diosa que gobierna todas las cosas, con su trono situado en el centro de los dos anillos concéntricos que rodean el mundo, el anillo de fuego y el anillo de noche.[49] Pero la segunda parte del poema no siempre se ciñe a explicar el origen y estructura de la apariencia; más bien parece haber sido una cosmogonía completa, que describiría entre otras cosas el origen del firmamento, la Vía Láctea, el Sol, la Luna y las estrellas, como anuncia Parménides al comienzo.[50] En correspondencia con la mezcla de luz y oscuridad en el mundo exterior hay una mezcla semejante en aquellas partes del cuerpo humano de que procede el pensamiento.[51] Como nuestro conocimiento se basa en el principio de que lo igual es conocido por lo igual, y como el pensamiento mismo es un producto de la mezcla, el pensamiento sólo puede conocer ese mundo mixto de la apariencia en que se tienen por de igual valor la noche y la luz, el No-ser y el Ser. Así, pues, la bifurcación del único Ser no sólo se extiende a través del mundo exterior, sino también a través del hombre y de su pensar. El simbolismo de la luz que encontramos en el proemio, con su narración del viaje desde el mundo de la noche hasta el mundo de la verdad y del Ser,[52] se reanuda en la segunda parte, donde se expone el origen del mundo de la apariencia en términos de un dualismo de la luz y la noche.[53] Se ha sostenido que la segunda parte es una polémica contra ciertas doctrinas de los filósofos naturales, posiblemente las de los pitagóricos; y en realidad hay muchas cosas que nos recuerdan las ideas pitagóricas. Pero es imposible mostrar una correspondencia completa entre la δόξα parmenídea y el pitagorismo; y suponer, como han hecho algunos, que el celo polémico del pensador le llevó a cargar su obra con tal masa de materia extraña es errar el blanco de la estructura entera.[54] El ensayo de explicar el origen del mundo de la apariencia que hace Parménides es totalmente original, por insatisfactorio que podamos encontrarlo. Sin él difícilmente podríamos apreciar toda la audacia de la primera parte, donde el filósofo se arranca a sí mismo al mundo de la ilusión y se remonta hacia la verdad.

En los últimos años se ha planteado varias veces y ha recibido

variadas respuestas el problema de la relación entre las dos partes, la de la verdad y la de la apariencia. Una de las razones de esto reside en el sentimiento (que quizá delate una actitud demasiado moderna) de que el Ser de Parménides estaba esencialmente vacío. Ha parecido posible superar esta dificultad admitiendo una conexión más estrecha entre los mundos del Ser y del Devenir y buscando la prueba de ella en la obra de Parménides. Se decidió así que Parménides debió de intentar resolver el enigma del universo, con su concepto de lo Ente, dándole la misma función que desempeñaba la doctrina del principio original único en los filósofos naturales. De este modo vino a verse en lo Ente de Parménides algo sumamente afín a aquel principio: la ἀρχή o principio del mundo del Devenir como tal. El paso siguiente fué contraponerlo al concepto abstracto de lo Ente de Platón, que es simplemente lo que queda cuando se ignoran todas las características especiales por las que se diferencian distintos géneros de cosas. La comparación con la abstracción de Platón hizo que lo Ente de Parménides pareciese más robusto y más denso, con una solidez muy ajustada a la estructura de las fuerzas que mantienen ensamblado el mundo de la apariencia.[55] Pero esto querría decir que lo Ente habría tenido que encerrar entretanto el mundo de la generación y de la corrupción, lo que está en perfecto desacuerdo con la explícita afirmación de Parménides de que Diké, la fuerza de la ley inmutable, mantiene a lo Ente firmemente entre sus lazos, sin dejarlo nunca en libertad de devenir o perecer.[56] También se halla en contradicción con otro pasaje, donde se dice de lo Ente que

...así
El devenir se ha extinguido y la destrucción ha desaparecido totalmente.[57]

Semejante interpretación hace, además, lo Ente demasiado igual al simple hecho de ser en cuanto tal: hace demasiado de la doctrina entera de lo Ente la simple consideración de un aspecto del mundo a la luz especial de su Ser. Parménides no es Aristóteles: no concibe el mundo como teniendo dos distintos aspectos sobre el mismo pie uno que otro, su aspecto de algo existente y su aspecto de algo móvil.[58] Para Parménides es nuestro mundo del Devenir una simple apariencia; el mundo del Ser es la verdad misma. Parménides no tiene intención alguna de explicar con su doctrina de lo Ente el mundo natural de la multiplicidad y el movimiento; pero en su notable doctrina del mundo de la apariencia trata de explicar los errores de aquellos hombres que

han puesto la dualidad en lugar de lo Uno como sustancia primigenia y el movimiento en lugar de lo que persiste sin cambio.[59]

En el gran fragmento octavo, que nos ha llegado como un todo seguido, intenta Parménides exponer cierto número de propiedades de lo Ente que determinan más precisamente su naturaleza.[60] Es significativo que todas estas propiedades se obtengan negando ciertas propiedades del mundo de los sentidos. Lo Ente es no-generado, imperecedero, íntegro, único, inconmovible, temporalmente sin límites y completo. Estos predicados muestran claramente la dirección en que se mueve el pensamiento de Parménides: éste tiende a alejarse del mundo del Devenir hacia un Ser absoluto que es algo enteramente distinto, y considera como su propio y especial logro el haber sacado al Ser del reino de la experiencia inmediata de los sentidos. No concibe su absoluto ni como algo que sostenga desde abajo los hechos de la experiencia, ni como el motor inmóvil de éstos. Stenzel ha caracterizado el pensamiento de la filosofía natural de Jonia como un proceso en que se despoja al mundo de su forma;[61] de Parménides pudiera decirse que su pensamiento no se detiene a este nivel, sino que procede a despojar a la realidad de su carácter de mundo, quitándole todo rasgo capaz de hacer de ella un mundo. Cuando Parménides afirma que lo Ente está equidistante por todos los lados como una esfera[62] (comparación patentemente pitagorizante), esto es el último vestigio, por decirlo así, de la forma de mundo que no logró apartar Parménides; y aun en este pasaje deja perfectamente en claro que no está haciendo sino una comparación. No hay que intentar entender su Ente por medio de conceptos posteriores como el de materia.[63]

En rigor, se parece mucho más a la pura forma de aquella idea en que había tenido su raíz toda la investigación filosófica anterior: la idea de la existencia eterna como base de todo conocimiento. Los milesios habían encontrado esta existencia eterna en su primer principio, al que proclamaron divino. Análogamente pone Parménides en contraste su Ente con el mundo de las ilusiones de los "mortales" y predica su evangelio como una revelación de la diosa de la luz, una figura puramente teológica introducida para hacer resaltar la importancia del verdadero Ser. Ahora bien, si no erramos, tenemos aquí una nueva etapa en el desarrollo del mismo problema al que habían respondido los pensadores más antiguos igualando su primer principio con lo Divino. Como ellos, enlaza Parménides el conocimiento de la existencia con la esfera de la religión; en realidad lo hace en forma singularmente impresionante. Por otro lado, deja resueltamente

de identificar el Ser con Dios, aun cuando en tiempos posteriores se haya reconstruído insistentemente su teoría del Ser absoluto y de los predicados de éste como una teología filosófica. Por consiguiente, bien pudiera estar más en consonancia con el carácter de su pensamiento el que hablemos de su Misterio del Ser. Esto hará por lo menos justicia a la forma en que presenta su doctrina. Un teólogo deplorará, naturalmente, la ausencia de un Dios en este misterio; pero nadie que tenga un vivo sentimiento religioso se rehusará a considerar la pura ontología de Parménides como un auténtico misterio y revelación; ni dejará de conmoverse profundamente al ver cuánto significó para Parménides la experiencia de la naturaleza del Ser. Para decirlo de otra manera, el elemento religioso está más en la forma en que al hombre le ha afectado su descubrimiento, y en su firme y resuelta manera de tratar la alternativa de la verdad y la apariencia, que en ninguna clasificación del objeto de su indagación como divino.

A la larga, no obstante, un griego sentiría que la verdadera base de esta actitud religiosa del "hombre que conoce" [64] no puede menos de residir en el valor y significación de lo conocido. Dentro de este orden de cosas, no podemos distinguir con demasiado rigor lo Ente de Parménides de nuestra propia idea de la realidad, templada como se halla ésta por el método abstracto de la moderna ciencia natural. Lo que lo diferencia de nuestra idea es su perfecta integridad, afirmada explícitamente,[65] y que es justo aquello que impresionaría al espíritu griego como algo de un rango divino al menos, si es que no como un Dios personal.[66] La comparación de lo Ente con la esfera es también pertinente aquí; y debemos recordar que en la tabla pitagórica de los contrarios están juntamente la luz y el "límite" (πέρας) colocados en la misma columna que el bien. Cuando Parménides, que en general combate todo dualismo semejante, concede tanto peso a la limitación de lo Ente y a su afinidad con la luz, es claro que sigue su propio y peculiar camino entre el monismo de la teoría milesia de lo *apeiron* y el dualismo pitagórico de *peras* y *apeiron:* por un lado se niega a conceder a los milesios que el verdadero Ser sea ilimitado y lo caracteriza como limitado; por otro lado, declara que el mundo en que se combinan el límite y la ilimitación es simple apariencia. En aquel tiempo radicaba aún el más fuerte motivo religioso para ver filosóficamente el mundo en el concepto de unidad. Pero Parménides le da un nuevo vigor al dotar a esta unidad de las propiedades de la integridad, la inmovilidad y la limitación.

CAPÍTULO VII

HERÁCLITO

El fin del siglo VI y los primeros decenios del V señalan un renacimiento general del espíritu religioso entre los griegos. En determinadas obras poéticas y artísticas se manifiesta este espíritu de forma aún más impresionante que en la religión de las divinidades objeto de culto y en las sectas recién surgidas que se citan habitualmente como prueba de él. Junto con la poesía y el arte suministra ahora la filosofía un suelo singularmente fértil para el brote de las grandes personalidades religiosas producidas por estos nuevos tiempos. Lo que se llama religión en sentido estricto no presenta nada comparable. La línea empieza con Pitágoras, que funda una especie de orden religiosa. En Jenófanes nos encontramos con una personalidad de muy distinto sello. Es el audaz heraldo de la ilustración, que ataca la teoría pitagórica de la transmigración como una mistificación, con la misma rudeza con que trata a los dioses de la religión popular y a los poetas; pero hace su campaña con una íntima confianza en que ha logrado un más alto conocimiento filosófico de Dios. Es análogamente en la forma de una revelación religiosa, mística, como Parménides prefiere exponer su visión del verdadero Ser, en la que muestra que el mundo sensible es simple apariencia; pues ve en su recién adquirido conocimiento la respuesta a las cuestiones religiosas que agitan el mundo entero en torno suyo. Pitágoras, Jenófanes y Parménides, todos pertenecen a la nueva cultura de la Italia meridional que fué el resultado de la fusión del intelectualismo importado de Jonia con el fondo social y religioso de la raza nativa. En Heráclito, que aparece al cabo de la línea, vemos a estas mismas cuestiones religiosas alterar la Jonia, la cuna de la filosofía. Todos estos pensadores poseen, a pesar de sus diferencias personales, una especie de fervor profético y un afán de dar testimonio de su propia experiencia personal que son especialmente característicos de su época y los ponen en compañía de los grandes poetas contemporáneos, Esquilo y Píndaro. Este apasionado brote de la personalidad no siempre había acompañado al pensamiento filosófico. En el naturalismo jónico de los viejos milesios había prevalecido el espíritu de observación y de pura investigación. Difícilmente erraremos admitiendo que en los escritos de un Anaximandro o un Anaxímenes nunca se impuso la personalidad del autor, salvo en la crítica primera persona

del singular del intelectual que proclama francamente sus propias opiniones en contra de las más generalmente sostenidas, como en la obra geográfica de su seguidor Hecateo de Mileto. Ninguno de estos primeros hombres predicó un evangelio, ni siquiera cuando su teoría de la naturaleza les llevó a llamar a su principio fundamental "lo Divino".[1] El impulso que los movía a buscar una explicación racional no dejaba libre espacio para nada tan apasionado. Tan sólo la incesante búsqueda religiosa que siguió al período inicial de audacia desapasionada y confianza del individuo en el uso de la razón pudo producir el revolucionario filosófico o el tipo de hombre que funda una religión, marchando a grandes pasos sobre las ruinas del mundo tradicional hacia una nueva interpretación de la existencia.

Esta manera de tomar a Heráclito es muy distinta de la que pareció durante largo tiempo inevitable a la luz de las noticias antiguas sobre su obra, especialmente las de Platón y Aristóteles. Los escritores antiguos no trataban, ciertamente, de considerar su doctrina como un todo completo de suyo, sino que la contemplaban bajo el punto de vista de la filosofía platónica y aristotélica. Inevitablemente colocaban a Heráclito entre los filósofos de la naturaleza, junto con Tales, Anaximandro y Anaxímenes, y encontraban que difería de éstos principalmente por preferir el fuego como principio fundamental.[2] También lo ponían en contraste con Parménides, como el filósofo del Devenir contra el filósofo del Ser.[3] Según Platón y Aristóteles, el pensamiento de Heráclito había culminado en la teoría del eterno flujo de todas las cosas —el πάντα 'ρεῖ—, sólo para restringir el alcance de este principio al mundo sensible cuando Platón encontró en su reino de las Ideas aquel Ser eterno que es el único e indiscutible objeto del verdadero conocimiento.[4] Así vino a verse en la teoría de Heráclito uno de los sillares de la verdad absoluta y una importante etapa de la historia de la filosofía que hubo que atravesar antes de que se alcanzara la cima en la obra del propio Platón. En sí misma parecía la teoría heraclitiana del flujo un brillante *tours de force* unilateral cuya principal significación estribaba en el hecho de que resumía la aportación metafísica de la vieja filosofía jónica de la naturaleza en su forma más general.

Aquí como en otras partes han tratado los investigadores más recientes de librarse gradualmente de los puntos de vista platónico y aristotélico, ateniéndose tan de cerca como ha sido posible a los fragmentos supervivientes de la obra del filósofo.[5] Es lo que también nosotros necesitamos hacer, aunque no podemos prescindir totalmente de las noticias doxográficas de los autores antiguos

posteriores cuando no se limitan a expresar sus propias opiniones, sino que complementan nuestros fragmentos con hechos.

Empecemos por examinar la peculiar forma estilística de los fragmentos heraclitianos. Nada, pura y simplemente, hay con que pueda compararse su estilo: éste no se parece ni a la poesía épico-didáctica de Parménides, ni a los *silloi* de Jenófanes, ni siquiera al estilo de la prosa didáctico-filosófica de Anaximandro y Anaxímenes, hasta donde hemos sido capaces de rastrearlo. Heráclito es el creador de un nuevo estilo filosófico enormemente eficaz por lo incisivo y por su potencia lapidaria de formulación.[6] Verdad es que con excepción de los pasajes iniciales no poseemos trozos extensos de su libro, sino sólo frases aisladas. Pero lo terso y rotundo de éstas nos hace sospechar que no es por accidente por lo que las enseñanzas de Heráclito nos han llegado en un número sorprendentemente grande de frases de esta índole. O su libro entero estaba escrito en esta forma, o tiene que haber sido especialmente rico en semejantes sentencias, de suerte que quienes hicieron uso de él más tarde sintieron la tentación de convertir este capital en moneda fraccionaria. Se nos recuerda la colección de los *Aforismos* en el cuerpo hipocrático; pero por desgracia no hay nada de original en la forma de éstos como tal. Muchos de ellos están tomados de otros escritos hipocráticos, donde aparecen en contextos más completos.[7] En realidad, el autor de la colección de los *Aforismos* muy bien pudo ser impresionado por colecciones más antiguas de frases aisladas de este mismo tipo y haber sentido como consecuencia la tentación de compilar algo semejante sacado de Hipócrates. Quizá fuera el propio Heráclito quien le sirvió de modelo; el aforismo puede haber sido en realidad la forma en que escribió el efesio.[8] Con dificultad cabría encontrar en un escrito un trozo seguido compuesto exclusivamente de simples frases como las siguientes: "el carácter —el demonio del hombre" (B 119),[9] "el resplandor seco— el alma más sabia y mejor" (B 118), "el camino de subida y el camino de bajada— uno y el mismo (B 60), "la armonía invisible —mejor que la visible" (B 54), "un hombre— para mí cien mil si es el mejor" (B 49). La vieja sabiduría gnómica había encontrado su justa forma literaria en la poesía, especialmente en los *Trabajos y Días* de Hesíodo y en la colección de Teognis de Megara. Aquí volvemos a encontrarnos con largas series de apotegmas alineados sin mayor ilación. El mismo procedimiento vuelve a aparecer en la prosa del opúsculo de Demócrito *Sobre la Tranquilidad* (Περὶ εὐθυμίης) y en la exhortación a Demónico que nos ha llegado bajo el nombre de Isócra-

tes. Ni siquiera esta última logra hacer sin pena un todo de las numerosas admoniciones especiales que contiene (algunas de las cuales venían transmitiéndose desde los tiempos más antiguos); y es igualmente difícil imaginar cómo podría haberse hecho esto con las observaciones de Demócrito a la luz de nuestros fragmentos. Éstos se aproximan a la forma heraclitiana más que ninguna otra cosa y en muchos casos puede mostrarse que hicieron uso de la obra del efesio.

El tono de las máximas de Heráclito es sin embargo absolutamente distinto de las reglas de vida que encontramos en la vieja sabiduría gnómica. Su estilo no puede reducirse a ningún común denominador, pero abraza cierto número de elementos conectados entre sí. Vamos a examinar estos elementos a la luz de los fragmentos, manteniendo los ojos fijos en el contenido.[10]

El comienzo de la obra, aún conservado por fortuna, nos habla de la "palabra" que proclama el filósofo, el *logos*. Los hombres no aciertan a comprenderlo, aunque es eterno.[11] No lo comprenden ni antes de oírlo, ni al oírlo por primera vez. Pero aun cuando este *logos* sea primariamente la palabra del propio Heráclito, no es simplemente su palabra como la de un hombre cualquiera entre los demás, sino una palabra que expresa una eterna verdad y realidad y por consiguiente es eterna ella misma.[12]

Pues mientras que todas las cosas se corrompen de acuerdo con esta Palabra, los hombres se conducen como si no tuviesen experiencia alguna de ella, poniendo a prueba palabras y acciones tales cuales aquellas en que yo prorrumpo al explicar[13] las cosas, cada una por su propia naturaleza, y señalar el verdadero estado de la cuestión. Pero los demás hombres son exactamente tan inconscientes de las cosas que hacen cuando están despiertos como de aquellas que hacen mientras duermen (B 1).

Este no es el lenguaje de un maestro ni de un intelectual, sino el de un profeta que trata de arrancar a los hombres a su sopor. Podemos ver cuánta importancia tiene que haber concedido Heráclito a esta imagen del dormir y el despertar si observamos con cuánta frecuencia hace uso de ella. En otro pasaje habla de un "cosmos de la vigilia", que presupone un mundo del sueño como contrario.[14] Pero el estado de vigilia que tiene en mente es intelectual, no simplemente fisiológico, como en rigor ya nos ha dicho en sus frases iniciales: lo que los demás hombres llaman "estar despierto", insiste, está tan en absoluto desprovisto de toda conciencia intelectual de la forma en que suceden realmente las cosas, que con dificultad se lo puede distinguir del estar dormido. En este agudo contraste entre el que habla y que siente que

es el único portador de la Palabra, y el cuerpo entero de los demás hombres,[15] que no aciertan a comprenderla aun cuando todas las cosas del mundo están ordenadas de acuerdo con ella, volvemos a percibir el tono profético. A buen seguro que no es la voluntad de un dios lo que proclama Heráclito, sino antes bien un principio de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas. Heráclito es el profeta de una verdad de la que tiene conocimiento intelectual, pero esta verdad no es puramente teorética, como la revelación de Parménides. Se ha prestado demasiado poca atención al hecho de que mientras que Parménides siempre emplea las palabras νοεῖν y νόημα cuando quiere designar la actividad del espíritu filosófico, Heráclito prefiere la palabra φρονεῖν, el término griego tradicional para "pensar justo" o "intuición justa", con una paladina referencia a la conducta práctica del hombre.[16] La palabra es, pues, particularmente apropiada en conexión con el conocimiento moral y religioso. En la plegaria a Zeus del *Agamenón* de Esquilo se llama φρονεῖν a la comprensión que tiene el creyente de los acontecimientos trágicos sometidos al gobierno divino, siendo, pues, la actitud humana consciente aquello a que da origen tal comprensión.[17] Análogamente se llama φρονεῖν a la sabiduría délfica que reclama la autolimitación en toda conducta humana e instila el temor de toda ὕβρις más allá del mundo del hombre. Heráclito enseña a los hombres el φρονεῖν a la luz de su nuevo conocimiento del universo; también habla de las "palabras y acciones" en que intenta prorrumpir,[18] y dice que los hombres las "ponen a prueba" vanamente porque carecen de comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas. Es evidente por tanto que sus enseñanzas pretenden influir también en la conducta práctica de los hombres. Esto resulta claro asimismo en otros pasajes, donde define la sabiduría como un hablar y obrar de acuerdo con la verdad.[19] En otro lugar leemos que los hombres no deben "obrar y hablar" como si estuviesen dormidos.[20] Heráclito es el primer pensador que no sólo desea conocer la verdad, sino que además sostiene que este conocimiento renovará la vida de los hombres. En su imagen de los despiertos y los dormidos deja ver claramente lo que espera que aporte su *logos*. No tiene deseo alguno de ser otro Prometeo, enseñando a los hombres nuevos y más ingeniosos métodos de alcanzar sus metas últimas; más bien espera hacerles capaces de dirigir sus vidas plenamente despiertos y conscientes del *logos* de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas.[21]

Antes de seguir indagando el contenido del *logos* que no comprenden los hombres aunque se encuentra en la base de todas las

cosas, procuremos apresar su naturaleza partiendo de otra de las características en que insiste Heráclito: los que están despiertos tienen un cosmos en común,[22] mientras que cada uno de los que yacen en sopor, es menester añadir, tiene su propio cosmos. Esta distinción puede tomarse al pie de la letra; pero también tiene un sentido simbólico, según hemos indicado; aquí no tenemos simplemente el símbolo de "los que están despiertos", sino encima una determinación más precisa del carácter de éstos, a saber, la de que participan de un mundo común (como prueba su comercio mutuo), mientras que el mundo de los sueños en que se encuentra el durmiente resulta inaccesible a los demás. Otro fragmento pertinente aquí saca la conclusión práctica: "Necesitamos, por ende, seguir lo que es común...; pues aunque el *logos* es común, los más viven como si cada uno tuviese su propia y personal sabiduría".[23] Tan pronto como el filósofo empieza a pedir en serio que los hombres sean plenamente conscientes en la conducta de su vida, halla el camino cerrado por la ausencia de esta comunidad de comprensión, o más rigurosamente, por la presencia de lo que la masa toma erróneamente por ella. Otro fragmento, que afirma que "la comprensión" [φρονεῖν] es común a todos,[24] no contradice lo que ya hemos encontrado, sino que significa simplemente que toda verdadera comprensión reconocida como tal se caracteriza por el hecho de vincular directamente a todos los que participan en ella y de imponerles a todos la misma obligación. Esto es lo que distingue la filosofía de las simples opiniones personales de los hombres individuales, aunque a primera vista pueda parecer muy semejante, puesto que la filosofía no es en modo alguno propiedad común, sino siempre convicción especial de alguna persona. Parménides emplea la imagen de una revelación para explicar cómo es que el filósofo que ha llegado a conocer el verdadero Ser no puede menos de encontrarse aislado en cuanto hombre;[25] y Heráclito pide igualmente una sanción especial para justificar el estado de soledad desde el cual hace frente a sus prójimos. Ahora podemos comprender por qué no podía menos de tener un sentimiento auténticamente religioso de su propia misión. Sin su saber profético no habría tenido energía bastante para resistir la presión de la abrumadora mayoría de los ignorantes, "los más".[26] Pero lo sostiene el saber que es el portador del *logos*, el cual es incomprensible para los hombres al oírlo por primera vez, mas el cual también los unirá en un cosmos común una vez que hayan llegado a comprenderlo. Así, pues, el pensamiento autoemancipador del filósofo, que a primera vista parece ser simplemente

un ejemplo más de la decadencia intelectual de una sociedad ya de todo punto individualizada, es para Heráclito el lazo con que estos mismos individuos pueden quedar ligados en una nueva comunidad.

Podría parecer por tanto que el contenido del *logos* sería ético y político por su carácter; y en cierto sentido es verdad, como lo prueba el repetido insistir en su ser algo común (ξυνόν),[27] aun prescindiendo por completo de su conexión con las "palabras y acciones" de los hombres. No tenemos razón alguna para hacer de esta concepción inequívocamente social de Heráclito un simple expediente figurado para expresar una universalidad lógica. Heráclito es realmente el primer hombre que abordó el problema del pensamiento filosófico poniendo la vista en su función social. El *logos* no es sólo lo universal *(das Allgemeine)*, sino también lo común *(das Gemeinsame)*. Pero si bien esto hace de él algo afín a la ley del estado que liga a todos los ciudadanos, es aún mucho más que la ley incluso de la república más grande y más poderosa, pues el *logos* es lo que es común a todas las cosas (ξυνὸν πᾶσι).[28] Su órgano es la mente o el νοῦς. Hablar "con la mente" (ξὺν νῷ) no significa para Heráclito otra cosa que "con lo común" (ξυνῷ).

Aquellos que hablan con la mente —nos dice— no pueden sino hacerse fuertes con lo común a todos, justo como una ciudad se hace fuerte con su ley [νόμῳ], y muchos más fuertemente que ella. Pues todas las leyes humanas se nutren de la divina y una, ya que ésta impera hasta donde quiere, y basta a todas, y prevalece en cada cosa (B 114).

Es la primera vez que la idea de "ley" aparece en el pensamiento filosófico; lo que es más, ahora se la considera como el objeto del más alto y más universal conocimiento; el término no se usa en su simple sentido político, sino que se ha extendido hasta cubrir la naturaleza propia de la realidad misma.[29] Este cambio de significación está ya presagiado en el designar el mundo como un orden conjunto o *kosmos*, término cuya pista seguimos retrocediendo hasta la vieja filosofía de la naturaleza[30] y que Heráclito emplea libremente en un sentido casi técnico. La interpretación simbólica del proceso cósmico como un juicio o litigio *(diké)* hecha por Anaximandro es también un antecedente, al que se vuelve el propio Heráclito cuando por ejemplo escribe: "El sol no rebasará sus medidas; pues en tal caso las Erinias, ministras de Diké, lo descubrirán" (B 94). Aquí Diké sirve de incorporación al orden inviolable de la naturaleza. A primera vista es más bien sorprendente que se mencionen aquí las Eri-

nias; pero hay un precedente homérico al introducirlas en semejante contexto, pues ellas son quienes apagan la voz de Jantos, el caballo de Aquiles, cuando predice la muerte de su dueño.[31] Lo que es nuevo en Heráclito es la forma en que todo este simbolismo jurídico se resume en el concepto de una sola ley cósmica gobernadora de todo. Heráclito la llama la "ley divina" a diferencia de la humana. Al llamarla así, hace dar un paso más a la identificación anaximándrica del principio fundamental con lo Divino.[32] Pero Heráclito no encuentra lo Divino en lo eterno, lo imperecedero y lo omnipotente tan sólo; por el contrario, conecta esta idea exactamente con aquel mismo principio legal que Anaximandro creía haber encontrado en el proceso de la naturaleza. Este principio resulta generalizado hasta muy por encima del más alto concepto de la legalidad y moralidad humana, la idea de ley; ahora se lo entiende como la ley de todas las demás leyes. Podemos suponer que el libro de Heráclito, que empezaba con la idea de *logos*, procedía inmediatamente a definir el *logos* con más precisión como aquello que es común a todos y como el conocimiento de la ley divina. Sólo dentro de estos términos podemos comprender su justificación por presentarse él mismo como un profeta. El *logos* de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas, aunque permanezca oculto a la humanidad, es la ley divina misma. Y el filósofo toca ahora su diana, llamando a los hombres a despertar y obrar como manda esta ley divina. Este aspecto teológico hace ver con suma claridad qué profundamente difiere la ley de Heráclito de lo que nosotros mentamos cuando hablamos de una "ley de la naturaleza".[33] Una "ley de la naturaleza" es simplemente una fórmula general para describir un complejo específico de hechos observados, mientras que la ley divina de Heráclito es algo auténticamente normativo. Es la más alta norma del proceso cósmico y la cosa que da a este proceso su significación y valor.

Los elementos teológicos existentes en la solemne proclamación del *logos* por Heráclito suscitan la cuestión de si las enseñanzas de éste siguen, y hasta dónde sigan, la línea iniciada por la introducción de su obra. Oigamos primero lo que tiene que decir la tradición antigua. Diógenes Laercio refiere que la obra de Heráclito estaba unificada por el tema de la teoría de la naturaleza, del que había recibido el título. Diógenes añade, sin embargo, que la obra encerraba "consideraciones" (λόγοι) sobre tres asuntos, sobre el universo, sobre política y sobre teología.[34] Aunque el título es, naturalmente, de un origen posterior y no hay nada que garantice su autenticidad, podemos inferir de él

que la base del conjunto era una cosmología, como parece insinuar Diógenes. Pero evidentemente, o a este último, o al escritor de quien sacó sus informes, le hizo impresión el hecho de que el título no respondía a la totalidad del contenido. Nuestros fragmentos lo confirman; por otra parte, excluyen toda distribución rigurosa de los elementos cosmológicos, ético-políticos y teológicos en tres distintas secciones. Cuando Diógenes se refiere a éstas como a tres *logoi*, o bien se trata de una forma tosca de hacer una observación exacta, o bien Diógenes se limita a tener presentes tres tipos de afirmaciones que pueden distinguirse en la obra del filósofo, aun cuando estén apretadamente entretejidas. No tenemos en realidad razón alguna, pues, para considerar la teología de Heráclito como una parte separada de sus enseñanzas. Más bien hay que concebirla como formando con la cosmología un todo indivisible, incluso si ponemos el centro de gravedad del lado teológico. En otra parte he comparado la relación entre estos tres aspectos con la existente entre tres esferas o anillos concéntricos: todos están vinculados por uno y el mismo principio.[35] Si al discutir este principio empezamos por el lado cosmológico, procederemos de perfecto acuerdo con lo que nos sugieren los fragmentos mismos y también con el testimonio de Diógenes. Pero si bien Diógenes habla del aspecto naturalista o físico como la cosa que unifica la obra de Heráclito, es aún digno de mención que el gramático Diodoto, que ha concedido igualmente alguna atención a las relaciones entre los elementos físicos y políticos de la obra de Heráclito, sostiene el punto de vista de que en general la obra no trata de la naturaleza, sino antes bien del estado y de la sociedad, y que el elemento físico tiene simplemente una función paradigmática. Evidentemente, el elemento físico no le hacía a Diodoto la impresión de ser el principal tema de la obra, sino un simple modelo para lo que llama el factor "político".[36]

Central en el pensamiento de Heráclito es la doctrina de la unidad de los contrarios. Aquí resultan especialmente patentes las relaciones entre los distintos lados de su filosofía. Por una parte, se emplean ejemplos cosmológicos para ilustrar esta verdad fundamental y mostrar cómo opera el principio de los contrarios.[37] Pero este principio va mucho más allá del reino de la física y su aplicación a la vida humana casi parece más importante que su papel dentro de la filosofía natural. Por otra parte, también explica Heráclito el proceso cósmico en términos de experiencias esencialmente humanas que cobran con ello un sentido simbólico.[38] "La guerra es la madre de todo y la reina de

todo. De unos hace dioses; de otros, hombres. De unos hace esclavos; de otros, hombres libres" (B 53). La hostilidad y choque de fuerzas contrarias –una de las grandes experiencias de la vida humana– se encuentra aquí que es el principio universal que gobierna todos los reinos del ser. La guerra resulta así en cierta forma la experiencia filosófica primaria de Heráclito. Esta afirmación no es una simple y fría exposición de un bien sabido estado de cosas, sino también, como indica el tono apasionado, una sorprendente reinterpretación y revaluación de él. Al llamar la atención sobre el fenómeno general de los contrarios envuelto en el fenómeno particular de la guerra, realza Heráclito la paradójica audacia con que afirma y acepta este básico hecho del proceso cósmico. Para el hombre de sensibilidad normal no hay nada más horrible que la guerra. ¡Qué pensar de un mundo donde este mal prevalece universalmente! Cuando Heráclito declara que hasta la división del mundo en dioses y hombres, esclavos y hombres libres, la cual es según las ideas griegas la base de todo orden, está basada a su vez en la guerra, no apunta a nada menos que a revolucionar nuestros hábitos de pensar. Debemos recordar la sugestión que hace en otra parte, de que el hombre puede entrar en la esfera de lo Divino al hacerse héroes de aquellos que han caído en la guerra.[39] Esta creencia, que es común entre los griegos, resulta singularmente significativa en Heráclito, porque éste concibe a los hombres y los dioses como contrarios. Los "hombres" de quienes habla[40] son evidentemente los que sobreviven; la victoria hace de algunos de ellos esclavos y de otros hombres libres. El fragmento sobre la guerra también nos muestra cómo se generalizó la lucha de los contrarios hasta convertirse en el principio supremo del mundo. Al proclamar esto, el estilo de predicador de Heráclito se vuelve enteramente un estilo de himno: cuando Heráclito llama a la guerra "la madre de todo y la reina de todo", la entroniza como verdadera señora del universo.[41]

En la afirmación de que "la guerra es la madre y la reina de todo" descubrimos el contenido de aquella ley divina que según Heráclito es el fundamento de todas las leyes humanas y de la comunidad que descansa en ellas.[42] En otra sentencia identifica este principio con Dios mismo: "Dios es día-noche; invierno-verano; guerra-paz; saciedad-hambre. Muda como el fuego, que mezclado a variadas especies de incienso, recibe el nombre del aroma de cada una" (B 67). Heráclito pone en contraste la guerra con la paz en una serie de típicas parejas de contrarios tomadas a las esferas cósmica, social y somática; apenas puede tener,

pues, el mismo sentido simbólico universal que en la sentencia en que se la declara madre de todas las cosas. Pero esto hace tanto más claro lo que debemos entender por "guerra" en su alto sentido simbólico: el constante intercambio y lucha de los contrarios en el mundo, abarcando incluso la guerra y la paz. En todas estas parejas hay algo singular que les sirve de base, aunque se presenta cada vez bajo diferente forma y recibiendo por ende diversos nombres entre los hombres. Esta cosa única que se afirma permanentemente en medio de la lucha y del cambio es lo que Heráclito llama Dios. Este Dios no se encuentra menos en la noche que en el día, en el invierno que en el verano, en la guerra que en la paz, en el hambre que en la saciedad, o, como leemos en otro pasaje, en la pobreza que en la abundancia.[43] No hay que concebirlo simplemente como el miembro positivo de una pareja de contrarios de valor positivo y negativo respectivamente, ni siquiera como el común denominador de todos los miembros positivos de todas las parejas de contrarios. "Siempre hay en el fondo uno y lo mismo: vida y muerte, vigilia y sueño, juventud y vejez. Pues éstos, mudando, son aquéllos, y aquéllos, mudando a la inversa, éstos" (B 88). Esta imagen de la transformación recíproca es un recurso para mostrar cómo se mantiene la unidad en medio de contrarios que por seguirse el uno al otro en directa sucesión temporal nos parecen distintos estados. Heráclito es incansable en encontrar nuevas imágenes concretas para expresar la unidad de los contrarios. Es para este fin para el que acuña las palabras σύναψις, "contigüidad" o "nexo", y ἁρμονία o "harmonía", ensamblaje. Cuando habla de "contigüidad" concibe la unidad como simplemente mecánica; la "harmonía" es más dinámica. En un fragmento escribe: "Todos y no todos, conjunción y disyunción, concordia y discordia son contigüidades. De todo uno y de uno todo" (B 10). Y en otro fragmento: "No comprenden cómo lo que separado sí concuerda consigo: ensamblaje de opuestas tensiones, como en el arco y la lira" (B 51).

En estos dos pasajes está claramente expresada la nueva y fecunda idea de tensión. El *tertium comparationis* entre el arco y la lira reside en el dinamismo de dos fuerzas contrarias y juntadas a la fuerza de suerte que obren al unísono; en cada caso tienden naturalmente estas fuerzas a separarse, mas ahora que se las junta surge una tercera fuerza con una significación propia. Los griegos llaman este juntar "harmonía". En griego este término, especialmente en los primeros tiempos, tiene una esfera de aplicación mucho más amplia que el reino de la música con

el que nosotros lo asociamos. Significa todo aquello que está junto tectónica o técnicamente; incluso en la música es semejante el concepto primitivo. Mientras que la referencia a la lira nos recuerda la armonía musical, nuestro pasaje se refiere primariamente a otra cosa, a saber, a la tensión. Pero no puedo considerar probable que Heráclito no haya tenido en cuenta en absoluto la analogía musical, aunque así se ha sostenido a la luz de su comparación de la lira y el arco.[44] Es seguramente escabroso tratar de encontrar aquí una razón para desconfiar de Aristóteles cuando atribuye a Heráclito el decir que lo que tiende a separarse (ἀντίξουν) se junta y que la más bella armonía es la que surge de cosas diferentes. Naturalmente, esto no puede aludir a otra cosa que a la armonía musical.[45] Encima, otro pasaje aristotélico nos dice expresamente que Heráclito aducía la "harmonía de lo alto y lo bajo" como un argumento contra Homero, el cual había maldecido erróneamente la lucha que prevalece entre los dioses y entre los hombres.[46] Tiene que haber sido también Heráclito el que puso como un ejemplo más la harmonía de los sexos mencionada por Aristóteles en el mismo pasaje. Las dudas suscitadas en contra tampoco son convincentes.[47] La idea de la unidad de los contrarios de Heráclito no puede limitarse en modo alguno a una sola significación. No podemos ligarla a la contigüidad o la conexión más que a la tensión, la harmonía o la fusión. Heráclito recurre frecuentemente a ejemplos, pero el uso que hace de ellos es simbólico, no inductivo. Aquello a que da expresión con ellos no es tanto una abstracción lógica claramente definible cuanto una profunda intuición que se revela en las más variadas coloraciones.

En el fondo, la unidad de Heráclito no puede percibirse estrictamente en ninguna de las formas visuales de que se sirve para ilustrarla. No sin motivo dice de ella: "Harmonía invisible mejor que la visible" (B 54). Por ser invisible está oculta a los ojos del hombre, aun cuando en realidad es el supremo poder de acuerdo con el cual tiene lugar toda cosa de este mundo. "La naturaleza gusta de ocultarse" (B 123). Heráclito observa en otro lugar que: "En su conocimiento de las cosas visibles se engañan los hombres tan fácilmente como Homero, aunque éste fué más sabio que todos los griegos. Pues de él se burlaron los muchachos que andaban matando piojos y le dijeron: 'los que vimos y cogimos, los dejamos allá atrás, pero los que no vimos ni cogimos, los llevamos con nosotros'" (B 56). Aquí tenemos un auténtico enigma que simboliza nuestra propia situación con respecto a la realidad misma. Para Heráclito es éste el mayor de

todos los enigmas. Heráclito no concibe al filósofo ni como el hombre que proclama la naturaleza del mundo físico, ni como el descubridor de una nueva realidad por detrás de la apariencia sensible, sino como el descifrador de enigmas, como el hombre que interpreta el sentido oculto de todo cuanto sucede en nuestras vidas y en el mundo como un todo:

> Hier ergreifet ohne Säumnis
> Heilig öffentlich Geheimnis. *

De aquí viene el gusto del "oscuro" Heráclito por un estilo que no revela inmediatamente su más íntimo sentido, sino que recurre frecuentemente a enigmas, como la naturaleza misma; que es como el oráculo délfico, cuyo señor, observa Heráclito, "ni habla ni vela, sino que indica" (B 93). También le sorprende a Heráclito la significación filosófica del lenguaje de la Sibila: "Con sus delirantes labios profiere cosas graves sin adorno ni perfume" (B 92). ¿No nos parecerá escuchar en estas palabras una caracterización sumamente justa del propio lenguaje del filósofo? Esta inclinación a lo oracular, místico y enigmático está de acuerdo con toda su actitud profética. "Los hombres contradicen al *logos*, aunque están tratando con él constantemente; y las cosas con que se encuentran cada día son extrañas para ellos" (B 72). Por consiguiente es menester que aparezca un mediador e intérprete. "Sabio es para aquellos que han escuchado, no a mí, sino al *logos* [tal como yo lo he proclamado], el conceder que todas las cosas son una" (B 50).

Heráclito no se cansa de volver sobre este punto. La unidad de todas las cosas es su alfa y omega. Ya hemos señalado la seriedad que atribuye a su mensaje, el alto valor que se concede a sí mismo por ser el hombre que lo aporta a la humanidad, y lo lejos que ha ido para presentarlo como un verdadero conocimiento de lo Divino y rodearlo de un aire de profundo misterio. Tanto más urgente resulta ahora preguntar dónde está la novedad de esta doctrina y cuál es su relación con el pensamiento de los antecesores. Los filósofos naturales habían hablado ya del fondo primigenio de todas las cosas; Jenófanes había proclamado el mundo-Dios único; Parménides había enseñado la unidad y la singularidad de lo Ente y pugnado por mostrar que la multiplicidad del mundo sensible es simple apariencia. A primera vista parece más bien difícil decir en qué particular modalidad de la

* Asid aquí sin titubeo
Un sagrado y público misterio.

teoría de la unidad consiste la originalidad de la obra de Heráclito.

El principio de la unidad de los milesios estaba al comienzo de un proceso rectilíneo de desarrollo cósmico, como la ἀρχή material de éste. La ambición de los milesios había sido descubrir cómo y dónde se habían originado todas las cosas y qué había estado presente al comienzo. Heráclito ve el proceso de la generación y la corrupción como una mutua y constante transformación de contrarios. Siente este proceso como "el camino de subida y bajada" a lo largo del cual peregrinan incesantemente las cosas.[48] Aplica incluso este principio a la cosmología y aquí nos encontramos con su peculiar doctrina del fuego como la base imperecedera del universo. Naturalmente, sus fragmentos no exponen una física desarrollada por completo, y es más que dudoso que Heráclito sintiera nunca que su principal logro estaba en perfeccionar las doctrinas de sus antecesores milesios. Casi parece que hasta su elección del fuego debe explicarse íntegramente por su idea dominante de la transformación mutua y los cambios constantes de los contrarios, y es de todo punto discutible si el fuego debe considerarse realmente como el primer principio o ἀρχή. "Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ni un dios ni un hombre, sino que siempre ha sido y es y será un fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas" (B 30). No necesitamos pararnos a discutir la interpretación más precisa de estas palabras, que encierra cierto número de dificultades; ni necesitamos engolfarnos en la enojosa cuestión de si Heráclito enseñó la teoría de una conflagración universal (ἐκπύρωσις) que le atribuyeron los estoicos. A mí me parece evidente que ni siquiera en los tiempos antiguos había tajantes afirmaciones heraclitianas sobre la existencia de un período de la historia del mundo en que todas las cosas quedarían destruídas por el fuego,[49] sino que esta teoría se infirió de sentencias como ésta: "Todas las cosas se cambian por fuego y el fuego por todas las cosas, lo mismo que las mercancías por oro y el oro por las mercancías" (B 90). Este cambio está sin embargo ocurriendo siempre en el mundo, como resulta claro del siguiente fragmento: "Transformaciones del fuego: primero, la mar; y la mitad de la mar es tierra, la mitad viento tempestuoso" (B 31). Aquí el escritor no puede menos de referirse al ciclo constante de los elementos. Estos fragmentos indican que Heráclito había dado a su teoría de los contrarios un puesto especialmente destacado incluso en su cosmología. Mientras que los viejos filósofos de la naturaleza trataban de explicar, de acuer-

do con sus supuestos fundamentales, el surgir del mundo de la primigenia base única recurriendo a hipótesis puramente físicas como la separación o la rarefacción y condensación,[50] a Heráclito le interesa evidentemente poco el *cómo* físico, importándole mucho más encontrar un apoyo para su básica idea de que todo lo que ocurre entraña contrarios y que en estos mismos contrarios se renueva perpetuamente la unidad.[51] Esta última resulta así el hecho central; está siempre plenamente presente, incluso cuando los acontecimientos mismos tienen toda la impetuosidad de un río que ya no es el mismo cuando se entra en él por segunda vez. "Cambiando reposa" (B 84). El mundo entero está igualmente sujeto al cambio y el fuego es el contrario en que se transforma. Así podemos comprender por qué no queda Heráclito satisfecho con fórmulas como "todas las cosas han salido de una", sino que declara: "todo es uno" y "de todo uno y de uno todo".[52] Lo más importante para él es que el orden es siempre reversible.[53]

A diferencia de Parménides no hace Heráclito intento alguno por anclar la unidad en ningún Ser rígido, sino que la encuentra en el incesante cambio mismo. Teniendo a la vista la misma meta, sigue pues el camino opuesto. Se ha sugerido en tiempos recientes que esta solución del problema de la unidad es la más compleja de las dos y presupone un conocimiento de Parménides, como si Heráclito tratase francamente de salvar la unidad como principio eterno sin poner ningún Ser inmóvil y sin rechazar la aparente multiplicidad de las cosas.[54] A mí me parece esta hipótesis improbable. Fijar la unidad en el concepto eleático de lo Ente era una de las posibles marchas a seguir; pero el camino escogido por Heráclito, que permitía a la unidad mantenerse incluso en el mundo del cambio, era más plausible partiendo de la posición de la ciencia natural de los jonios y mucho más de acuerdo con el espíritu de ésta. Lo que es nuevo es la manera mística de abordar el concepto de unidad, manera que nos hace comprender cómo la visión naturalista del mundo impulsó a las potencias religiosas del hombre a dar una respuesta cada vez más vigorosa y las incitó a arrancar de aquélla, con ayuda de sus propios métodos, una nueva interpretación de la existencia. Esto es lo que llevó a cabo Heráclito. Éste no pisa exactamente el mismo terreno que los viejos filósofos de la naturaleza, pero su panorama resulta profundamente revolucionado por las verdades proclamadas por ellos, descubrimientos tan grandes y abrumadores que se los exponía aún con pocos miramientos para su inevitable influencia sobre la vida interior del

hombre y el lugar propio de éste en el mundo. Heráclito es el primer pensador que se somete sin reservas a esta influencia, que amenaza con aniquilar al hombre como ser humano y hacer toda vida racional individual absolutamente imposible. La concepción del cosmos como una revelación de la ley divína y única a que están sujetas todas las cosas y a la que el hombre debe servir de ejecutor, lo mismo que todo lo demás que existe, se vuelve para Heráclito el punto de partida de una nueva interpretación del mundo y de la existencia humana. Heráclito espera conducir a sus prójimos a tomar la ley sobre sí con plena conciencia, aceptándola heroicamente en cada "palabra y acción".

Pudiera parecer que nuestra interpretación de Heráclito lo separa mucho de los filósofos propiamente dichos, acercándolo en cambio a Jenófanes, también fuertemente influído por los filósofos de la naturaleza, pero aún apartado de ellos hasta cierto punto, como un maestro del pueblo por su propio derecho, como un hombre de la ilustración que elabora las repercusiones de los nuevos conocimientos sobre los viejos dioses y el esquema mítico entero del mundo. Pero esta comparación, sugerida no ha mucho, sólo es superficialmente adecuada y nos lleva —si a algo— a perder la pista.[55] Heráclito no es un hombre de la plaza pública como el poeta de los *silloi:* es un solitario. Los muchos y vehementes intereses del colofonio (que nunca alcanza una altura suficiente de concentración intelectual para crear un pensamiento plenamente original), el incesante variar de su producción y el número de posiciones que está dispuesto a asumir, todo esto es la antítesis misma del firme y sólido vigor con que se lanzó Heráclito a una singular y magnífica aventura. Heráclito piensa por sí como muy pocos. No es el simple heraldo de la ilustración, a pesar de sus agudos y con frecuencia cínicos ataques a la religión popular.[56] Tras de ellos van una visión del mundo que es completa por sí y absolutamente suya, una visión que no sólo subvierte las ideas del pasado, sino que somete la vida a una nueva ley divina. En Jenófanes no encontramos rastro alguno de este poder de penetrar la vida partiendo de un solo centro para darle forma. Hay naturalmente un pasaje donde se jacta de que él y la cultura intelectual que difiende promueven el orden del estado; pero aquí está luchando por mantener su puesto en la sociedad y comparando sus propios y vastos conocimientos con las proezas atléticas que los griegos de su tiempo estimaban más altamente que la labor intelectual.[57] Todo esto está muy lejos del rigor del φρονεῖν heraclitiano. El propio Heráclito nos ha mostrado lo que piensa de Jenófanes: "El mu-

cho saber no da comprensión. En otro caso la habría dado a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo" (B 40).

"De cuantos he escuchado las enseñanzas ni uno ha ido bastante lejos para aprender que lo Sabio es algo aparte de todas las cosas" (B 108). Es lamentable que esta sentencia en que indica Heráclito cómo ha superado a todos sus antecesores no sea enteramente clara. ¿Qué es exactamente "lo Sabio" que estaría "aparte de todas las cosas"? "Aparte de todas las cosas" sólo puede referirse a las cosas del mundo de la experiencia. Lo Sabio es por tanto algo que no se identifica con ninguna de ellas ni está presente en ninguna, sino que las trasciende todas. El hombre en especial no tiene título alguno a que se le dé semejante predicado. "La humana naturaleza [ἦθος] no tiene inteligencia",[58] leemos en otro lugar, "pero lo Divino la tiene" (B 78). Y de nuevo: "Una cosa, lo Sabio solo, no quiere y sin embargo quiere que se le dé el nombre de Zeus" (B 32). En ningún sitio revela Heráclito más claramente que aquí su actitud ante la religión popular. Por un lado, encuentra cierto número de costumbres e ideas que le chocan por indignas y vergonzosas y le mueven a ridiculizarlas sin merced; por otro, ve la idea religiosa del Dios supremo, cuyo nombre, Zeus, considera sagrado por las puras y altas ideas que despierta.[59] Naturalmente, no hay que equiparar su propia idea de Dios con esta forma antropomórfica de Zeus; pero él siente que este nombre señala en la misma dirección en que le han llevado sus propios descubrimientos.[60] Todas las observaciones de Heráclito sobre la relación del hombre con Dios tratan insistentemente de mantener a Dios libre de todo rasgo humano. "Un hombre es algo infantil para Dios, así como un niño es algo infantil para un hombre" (B 79). Heráclito toca también el problema de la forma de Dios, exactamente como lo había hecho Jenófanes y como no era sino natural en una tierra en donde se honraba a los dioses con pinturas y estatuas. "Comparado con Dios, el más sabio de los hombres resulta igual a un mono en sabiduría, belleza y todo lo demás" (B 83). Hasta los logros del intelecto humano se reducen al "juego de un niño" (B 70). "Pues las cosas que conoce y a que se aferra el hombre más digno de fe se reducen a cuestiones de opinión. Pero naturalmente Diké alcanzará a los inventores de mentiras y a los que corroboran el testimonio de éstos" (B 28). "Sólo hay una sabiduría: conocer aquella inteligencia que lo gobierna todo por medio de todo" (B 41). La palabra "gobernar" (o "pilotar") hace recordar la sentencia en que Anaximandro identifica lo *apeiron* con lo Divino.[61] Ya desde el tiempo de Anaximandro venía

siendo ésta evidentemente la expresión convencional para designar la actividad del principio divino que guía el mundo. Heráclito vuelve a servirse de la misma idea en conexión con su doctrina del fuego universal cuando escribe: "El rayo pilota todas las cosas" (B 64). El rayo, arma tradicional de Zeus, vuelve a ser aquí el arma del dios supremo: es el iracundo destello del fuego primigenio cuando se abre a la fuerza paso por el universo. El hecho de que el fuego de Heráclito tenga el poder de gobernar o pilotar[62] lo pone en estrecha relación con la suprema sabiduría, aun cuando no sea enteramente lo mismo que Dios. Cuando Anaximandro habla de su primer principio como gobernando todas las cosas, es difícil que lo conciba como no teniendo inteligencia. Jenófanes y Heráclito van los dos tan lejos como para dotar a su primer principio de una suprema sabiduría y de un espíritu que mueve el mundo; pero sólo en Heráclito encontramos la actividad del espíritu divino determinada más especialmente por medio de la unidad de los contrarios que es el contenido de la ley divina. Mas ¿puede ninguna ley prescrita por un solo poder llamarse justamente y en absoluto ley? La idea de ley, que procede de la esfera de la jurisprudencia, significa para un griego la norma universal obedecida por todos. En tiempo de Heráclito se decidía ordinariamente por voto mayoritario, pues la suya es una edad democrática. Mas Heráclito siente que necesita poner esta norma universal que considera como una expresión del cosmos mismo en conexión con la idea de que el sumo principio es uno solo, implicada por su concepción de un solo gobernante divino. Y resuelve este dilema declarando que "hay también ley en obedecer la voluntad de uno" (B 33). Cuando Dios mismo en toda su absoluta perfección es el gobernante, es realmente su voluntad la más saludable ley para todos[63]

CAPÍTULO VIII

EMPÉDOCLES

Por el tiempo en que los griegos de la madre patria hacían historia en las batallas de Salamina y Platea, rechazando el avance de los ejércitos persas a través del Egeo, y concentraban todas sus energías en el desarrollo externo e interno de sus estados durante los decenios siguientes a la victoria, el movimiento filosófico iniciado en Jonia siguió confinado principalmente, no menos que en el anterior siglo VI, en las regiones extremas de la cultura griega. A su vez, el movimiento no resultó afectado por el renacimiento creador de que gozó la parte central de Grecia en la gran poesía de Píndaro y de los trágicos atenienses. Los hombres de la madre patria, retrasados visiblemente más de un siglo por comparación con el ilustrado pensamiento cosmológico de los jonios, continuaron sacando de las profundidades todavía inexhaustas de sus propias potencias nativas el talento de llevar a cabo aquella gran tranformación poética de su universo, incluso cuando el movimiento racionalista se había adueñado ya ampliamente de los territorios más extremos. El punto de partida de los hombres de la madre patria fué totalmente distinto del de los filósofos. La visión del mundo de los poetas tenía su centro en la experiencia de éstos acerca del destino humano mismo y de la forma en que cabía superarlo mediante aquel espíritu de heroísmo en medio de la tragedia que había llegado a su madurez en las duras luchas de un siglo pletórico de interna exaltación y amenazado por un constante peligro desde fuera.

En la poesía de la Grecia central, que fué la apasionada expresión de una nueva cercanía a la vida, el apremio de un pensar racional y frío parecía haber llegado a un punto muerto; y la marcha de los tiempos tomó un sesgo resueltamente antropocéntrico en patente reacción a la soberanía de la razón inquisitiva. Mas en la periferia de la Grecia colonial, así en el este como en el oeste, continuó la filosofía con notable insistencia por el camino que había emprendido originariamente. Durante todo un siglo había sido su desarrollo glorioso y sin obstáculos; el retroceso ya no era aquí posible; hasta el nuevo brote de los problemas éticos y religiosos sirvió tan sólo de ocasión para que la filosofía se fortificase y enriqueciese. Jenófanes había iniciado el proceso de emancipación de la conciencia religiosa respecto del antropomorfismo de las viejas creencias. Desde su tiempo los gér-

menes de una interpretación metafísica y religiosa de la nueva semblanza naturalista del mundo, interpretación ya latente en la obra de los milesios, se había desarrollado cada vez más vigorosamente bajo la influencia de las corrientes religiosas de la época. En contra de la apariencia de una incesante generación y corrupción había brindado Parménides su concepción de un Ser único e inmóvil en que se salvaría todo el sentido de la existencia; y virtualmente por los mismos tiempos, pero con plena independencia, había encontrado Heráclito en la unidad de los contrarios el núcleo divino en el centro del mundo del Devenir.

Ninguno de estos dos pensadores tuvo ni el deseo de dar ni la competencia para dar una auténtica explicación de la naturaleza según el modelo milesio bajo la forma de una cosmogonía completa. Mas este lado de la filosofía jónica de la naturaleza —del que brotó en realidad toda la ciencia natural posterior— vuelve a la vida en Empédocles, que da un gran paso hacia adelante en la misma dirección. De donde el que sea perfectamente natural para los filósofos griegos posteriores desde los tiempos de Platón y Aristóteles el mencionarle repetidamente, considerándole como el creador de la teoría de los elementos y por tanto de la física misma en el sentido que daban a la palabra. Pero bajo nuestro punto de vista es más importante el hecho de que este tipo físico del pensamiento no aparezca en Empédocles en su forma más pura, sino complicado con los esfuerzos llevados a cabo por este pensador para interpretar en términos metafísicos los fenómenos naturales de nuestra existencia en este mundo. Este notorio elemento religioso de Empédocles, que no pudo dejar de encontrar un eco en los místicos neoplatónicos del último período de la Antigüedad, deparó inevitablemente serias dificultades a sus expositores modernos mientras éstos le miraron con los ojos de su entusiasta admirador Lucrecio,[1] considerándolo principalmente como un materialista y un investigador de la naturaleza. Incluso cuando no han tratado de eliminar el elemento religioso como un rasgo perturbador y ajeno al verdadero espíritu de su obra, han chismorreado por lo menos sobre él estimándolo como una incoherencia dentro de la actitud intelectual del filósofo. Pero cuanto más llamativo el contraste entre el Empédocles hombre de ciencia y el Empédocles hombre religioso, tanto más resulta éste un fenómeno digno de nota para una historia de la teología de los filósofos griegos.

Superficialmente, no es en modo alguno el problema religioso el mismo para él que para sus antecesores. No yace oculto tras una concepción universal y rigurosa de un puro Ser como la de

Parménides, que apunta a una significación metafísica tan sólo en cuanto proclamada bajo la forma de una revelación divina; ni es comparable en nada a la visión cósmica de Heráclito, en que una profunda visión lógica de la dialéctica del proceso físico —la unidad de los contrarios— se siente al mismo tiempo como una revelación del divino secreto guardado en el corazón del mundo. Poseemos fragmentos de dos distintos poemas épicos de Empédocles en que se exponen por separado una cosmología naturalista y una concepción religiosa de la existencia humana: el poema *Sobre la Naturaleza* y los *Katharmoi* o las *Purificaciones*. En el poema *Sobre la Naturaleza*, y en cuanto se refiere a cuestiones de forma, Empédocles, el hijo de Agrigento, en Sicilia, sigue paladinamente los pasos de su compatriota de la Italia meridional Parménides, sin cuya influencia habría sido inconcebible la simple idea de la teoría de los elementos de Empédocles. Los *Katharmoi* son la única obra supreviviente de la primitiva poesía griega en que nos encontramos cara a cara con el pietismo órfico, aunque en una forma relativamente refinada, por refractada a través del medio de una relevante individualidad. De qué manera entender estas dos obras como expresión de una misma personalidad es un problema del que recientemente se ha hablado mucho y que ha promovido muy diversos ensayos de solución.

Durante largo tiempo fué la opinión preponderante la de que en el poema de las *Purificaciones* había combinado Empédocles ciertas ideas religiosas como las de la preexistencia y la metempsicosis, e incluso tabús sobre el comer carne, con la llamada "física mecánica" de su obra maestra naturalista, con la que aquéllas no sólo no tenían probadas conexiones científicas, sino que incluso parecían contradictorias, según señaló Eduardo Zeller.[2] Otros, como Diels y Bidez, trataron de adjudicar los dos poemas a períodos sucesivos de la vida del autor, mirando la íntima divergencia de sus perspectivas como indicio de distintas etapas de desarrollo.[3] Dos soluciones se han sugerido aquí: o bien Empédocles partió de mohosos comienzos religiosos para avanzar hasta un pensar e investigar estrictamente racional, o bien llegó en años posteriores a estar tan insatisfecho del explicar el mundo en términos mecánicos que se arrojó en los brazos de la irracional fe órfica en la salvación y en la expiación. Tales ensayos para resolver el problema de los dos poemas fueron un resuelto paso hacia adelante al reconocer la necesidad de prestar más atención a la personalidad de Empédocles en su interés por ambos mundos, pues evidentemente aquí es adonde hay que mirar para

descubrir cómo pudieron combinarse dos actitudes tan opuestas. Naturalmente, este hecho es de más significación que la simple significación biográfica. Por otro lado, el problema de si estas dos actitudes intelectuales, que parecen tan antagónicas, pudieron conciliarse de alguna forma en el propio espíritu del filósofo, no queda realmente resuelto con adjudicarlas a dos períodos sucesivos de su vida; la idea del desarrollo temporal se limita a paliar el problema y sólo sirve para embotar su agudeza. En realidad, con ello se tira por la borda toda la unidad intelectual de la personalidad de Empédocles, sin hacer un esfuerzo suficiente para ver si hay algo que justifique semejante romper la vida interior del filósofo en episodios inconexos. Quizá la falta resida, en parte al menos, en nuestra concepción misma de la experiencia religiosa, que la moderna psicología de la religión considera a menudo como implicando algo temperamental, incalculable y súbito. Pero aun cuando fuese realmente ésta la naturaleza de la *katharsis* órfica de Empédocles, ¿cabe suponer en serio que las concepciones físicas tan firmemente enraizadas, del poema *Sobre la Naturaleza*, que sirvieron durante tantos siglos de base a todo estudio científico del mundo natural, perdieran tan pronto toda importancia para su creador, hasta el punto de hacerle arrojarlas ligeramente a un lado, para abandonarse él mismo a nuevos fervores de un tipo radicalmente diverso? El primer paso hacia una efectiva comprensión tiene que consistir en restablecer la antinomia original en el problema de la yuxtaposición y contraposición del Empédocles investigador de la naturaleza y el Empédocles místico religioso, como ha tratado de hacer Ettore Bignone en su libro sobre Empédocles[4] (que es igualmente fascinador bajo el punto de vista de la psicología y bajo el de la historia intelectual), poniendo al descubierto la unidad que hay detrás de la oposición.

Hasta en los tiempos antiguos se reconoció, al menos indirectamente, la importancia de la humana personalidad del filósofo para comprender sus enseñanzas. No hay otro presocrático sobre el cual sea asequible aún tan abundante material bibliográfico. En la edad antigua fué Empédocles resueltamente más prominente que en nuestras actuales historias de la filosofía. Hoy en día nos inclinamos a tratarle como un amigable componedor, y en realidad no parece tener la plenitud ni el puro ímpetu intelectual que encontramos en Parménides o Heráclito. A pesar de todo, sigue siendo una de las figuras que más llaman la atención en el Olimpo presocrático, aunque sólo sea por su interés histórico, pues nos ha dado mejor idea de la cultura inte-

lectual del occidente griego que ningún otro. El carácter fuertemente distintivo de aquel mundo brilla en él con singular riqueza de color.[5] La complejidad del mundo interior de Empédocles es, con evidencia, algo más que una cuestión puramente individual: refleja en forma especialmente impresionante los muchos estratos internos de la cultura de Sicilia y Magna Grecia al mismo tiempo que prueba la solidaridad intelectual y espiritual de estos dos centros vecinos de la colonización helénica en occidente. Los dos elementos dispares con que nos encontramos en Empédocles eran ya aquí tradicionales. La ilustración naturalista procedente de Jonia, de la que había sido Jenófanes el primer adelantado, ya había dejado su sello en un personaje tan indígena como el siracusano Epicarmo,[6] cuyas comedias poéticas habían alcanzado su cima en los días de la juventud de Empédocles. Por otra parte, el pietismo órfico no había sido en ningún sitio más profundamente eficaz que aquí en el oeste, ni siquiera en Atenas, donde bajo el ala protectora de los Pisistrátidas lo había abrazado muy en serio por algún tiempo el activo círculo de Onomácrito. Cuando buscamos en la literatura y la cultura griegas de este período y del anterior huellas de influencia órfica, no es sólo en los pitagóricos del mediodía de Italia donde las encontramos, sino también, y ello es significativo, en una obra de Píndaro dirigida a Terón, tirano de la ciudad siciliana de Agrigento,[7] y en la obra del conciudadano de Terón que era Empédocles. Todavía, nuestras pruebas helenísticas más importantes de desarrollos religiosos similares proceden también de la Magna Grecia.[8] De aquí que si encontramos en la persona de Empédocles ideas órficas dándose la mano con los conceptos más precisos de la filosofía natural de su tiempo, no debemos sorprendernos más de lo que nos sorprendemos al tropezar con un racionalismo puramente científico mezclado al espíritu religioso del cristianismo en un hombre de nuestros propios días.

El hecho de que tan diversos elementos intelectuales estuviesen ya tradicionalmente a mano y prestos a fundirse entre sí en el mismo individuo no podía dejar de dar origen a un nuevo tipo, sintetizador, de personalidad filosófica. No es sorprendente por tanto que el espíritu de Empédocles sea de una extraordinaria amplitud y tensión interna. Comparte con la imaginación del poeta la plástica flexibilidad de la reacción. Aristóteles expresa alguna duda acerca de si los versos de Empédocles tienen algo distinto del metro en común con la épica de Homero,[9] pero nosotros no tenemos derecho alguno a aplicar este rígido molde de perfección a sus poemas si queremos tratarlos equitativamente.[10]

Sólo un verdadero genio poético podía abarcar los asombrosos contrastes que aparecen en el pensamiento de Empédocles, y sólo un poeta de nacimiento podía poseer una imaginación lo bastante ardiente y lo bastante versátil para alimentar verdades de tan distintos órdenes, manteniendo a cada una en todo lo que tenía de absoluta a pesar de su radical incompatibilidad. En el poema *Sobre la Naturaleza* parece cada detalle encajado en la armazón de una única estructura con la coherencia lógica del verdadero filósofo. Pero tan pronto como hieren nuestro oído los primeros versos de los *Katharmoi* nos encontramos en un reino donde prevalecen un estilo y un tipo de pensamiento completamente distintos, místico-teológicos. Ninguna de estas dos formas del pensamiento parece debilitar la otra de manera alguna o usurparle sus dominios, y cada uno de los dos reinos abarca de su propia manera el conjunto de la realidad. Lo único que tienen de común es el hecho de ser ambos realidad poética y de adoptar la forma de la poesía, lo que quiere decir para los griegos que aparecen bajo la forma del mito.

Desde un principio hemos puesto de relieve el hecho de que no hay ningún abismo infranqueable entre la primitiva poesía griega y la esfera racional de la filosofía.[11] La racionalización de la realidad empezó ya en el mundo mítico de Homero y Hesíodo, y sigue habiendo un germen de creador poder mitopeico en la explicación de la naturaleza dada por los milesios, fundamentalmente racional. En Empédocles no resulta este poder menoscabado en modo alguno por el aparato crecientemente complejo de su pensamiento racional, sino que parece crecer a proporción, como pugnando por contrarrestar la fuerza del racionalismo y equilibrar la balanza. Es también la fuente del impulso íntimo que le conduce a dar a sus pensamientos forma poética y a tomar por modelos a Hesíodo y a Parménides. La filosofía de la naturaleza de Empédocles se presenta como una auténtica teogonía, y la imaginación mítica del filósofo-poeta saca una nueva vitalidad del rico contenido sensible de las fuerzas física con que construye su cosmos. La conciencia griega no requiere prueba racional alguna de que lo Divino está dondequiera vivo y activo en este mundo; y lo mismo que el canto de expiación en los *Katharmoi*, nos mostrará el poema épico *Sobre la Naturaleza* cómo opera realmente esta actividad divina y nos enseñará a reconocerla en una forma ahora percibida por primera vez. Dentro del espacio mítico de un mundo poblado de figuras divinas, en las dos actitudes tan irreconciliables bajo nuestro abstracto punto de vista se verá la armonía de dos esferas distintas, pero

en último análisis fundamentalmente homogéneas, para el juego de las fuerzas divinas.

No es nuestro propósito discutir los fragmentos del poema *Sobre la Naturaleza* exhaustivamente, examinando todas las cuestiones especiales que entrañan; pero necesitamos hacernos alguna idea de la filosofía de la naturaleza de Empédocles por vía de contraste y como fondo para la ulterior discusión, y por tanto necesitamos examinarla aquí. Nos acordamos de Parménides cuando nuestro poeta invoca a su Musa para que le dé el conocimiento,[12] pues es ella, como la diosa de Parménides, una encarnación de la sabiduría. Pero no hay señal alguna de que Empédocles siga ningún camino especial hacia la verdad. A diferencia de su antecesor, no llama en persona a la puerta del divino reino de la luz, sino que pide a la diosa que venga hasta él y le haga el don del canto henchido de veneración. Este temor está presente en los sentimientos del poeta mismo,[13] y cuando ruega a la Musa que le diga "cuanto es permitido oír a los seres efímeros",[14] es de todo punto evidente que está poniéndose con plena intención en contraste con la atrevida entrada de Parménides en el reino escondido. Parménides había contado cómo había sido saludado por la Verdad misma y recibido de ella una revelación del Ser tal como no pudo gozarla antes ni podría gozarla después mortal alguno.[15] Parménides había esperado deducir la esencia y las propiedades características de ese Ser apoyándose en el concepto de él en cuanto tal,[16] y había osado revelar su forma, que no se parecía a nada sobre la tierra ni podía apresarse por medio de los sentidos. Despreciando el testimonio de los ojos y los oídos, había puesto toda su confianza en el pensamiento racional,[17] y éste le había mostrado un camino que llevaba "lejos del sendero de los hombres".[18] Entonces, con una audacia casi rayana en la temeridad, había negado la realidad de este nuestro mundo, la cual había proporcionado hasta entonces todo el contenido de las ideas de φύσις y ὄντα.[19] Para un hombre con la veneración de Empédocles, es ello pura *hybris*, no verdadero misterio.[20] Por consiguiente, él se dirige a su Musa como sigue:[21]

Y que las flores de la gloria y el honor
Dadas por los mortales no te induzcan a cogerlas
Al precio de volverte tan audaz como para decir mucho más
De lo que es santo y entronizarte en la cima de la sabiduría.

Debemos tener cuidado en no interpretar como una simple metáfora poética esta expresión de la piedad que le guarda de seguir el camino de su excesivamente confiado antecesor. Tal

expresión procede antes bien de la más íntima naturaleza de la persona, la cual impele a ésta a dedicarse con comprensión y veneración al mundo en torno suyo y al juego de las fuerzas de este mundo. Cada palabra es una protesta contra la diamantina consecuencia lógica que sacaría este fundamento de debajo de su propio pie, y así comienza con una admonición comparable a aquella con que contrapesa Goethe su propia convicción idealista de que para el hombre está el centro en su propio interior:[22]

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält. *

Es tan verdadero como natural que en el poema de Empédocles *Sobre la Naturaleza* no encontramos puesta la experiencia de los sentidos con la interioridad del mundo moral del hombre en contraste alguno como el que suministra el punto de partida a la admonición de Goethe. Cuando Empédocles nos apremia para que confiemos en nuestros sentidos,[23] sólo lo hace para rechazar la desconfianza en que los tiene Parménides.[24] No obstante, la complejidad de los sentimientos de Goethe al contemplar el mundo interesándose a la vez por el interno y el externo está ya presente en Empédocles. Éste se percata perfectamente de la realidad moral del demonio interior del hombre, como lo revela en su canto de la expiación. Fácilmente habría podido combinar esta creencia con la negación eleática del mundo sensible. Pero la misma íntima sensitividad y propensión que le hace capaz de experimentar todas las angustias y agitaciones del interior de su alma como un mundo por sí y de reconocer éste como tal empuja a Empédocles a abandonarse voluntariamente a sus sentidos y las impresiones derivadas de ellos, dándoles lo que les es debido. Pero sólo se puede tener confianza en cada uno de ellos en la medida en que hace claras afirmaciones acerca de su propio campo específico;[25] así, en Empédocles lo mismo que en Goethe, están los sentidos sujetos al examen crítico del intelecto. Por otra parte, "mantenerse despierto con el intelecto" en esta forma es algo totalmente distinto del *elenchos* de Parménides, que sólo al *logos* compete decidir.[26]

Pero ¿cómo escapará Empédocles a la selvática multiplicidad de las impresiones sensibles, encontrando el camino que le lleve

* En los sentidos has de confiar,
Pues falsedad no te deja ver
Si despierto te tiene tu corazón.[7]

a una explicación unificada del mundo? ¿Cómo se las habrá con el argumento de Parménides, de que puesto que lo Ente es, no es posible ninguna generación o corrupción? [27] Ahora que se ha descubierto la incompatibilidad lógica del Ser y la generación, nunca será la instintiva confianza de Empédocles en los sentidos bastante fuerte para hacerle volver simplemente a la ingenua suposición de los milesios, de que en la percepción de los fenómenos mismos de la generación y la corrupción percibimos algo que realmente "es". Por otro lado, al exhortarnos a confiar en nuestros sentidos toma una posición positiva ante la realidad empírica que es enteramente distinta de la de Parménides. Por lo tanto, aun cuando siente que tiene que aceptar aquellas conclusiones sobre el Ser que de este concepto había deducido su antecesor, este hecho no es bastante para hacerle sacrificar el mundo entero del Devenir como una simple ilusión. Empédocles encuentra el camino que le saca de este dilema en una forma que se acerca al genio. Parménides tiene razón: el verdadero Ser tiene que persistir inmutable en sí mismo; por lo tanto no podemos decir que nuestro mundo "es" en sentido estricto; por el contrario, lo que "es" tiene que estar oculto en algún lugar por debajo de la superficie de la generación y la corrupción. En nuestro mundo no hay evidentemente ninguna generación o corrupción absoluta, sino tan sólo una mezcla y separación de ciertas cosas que son fundamentales e inmutables.[28] Esta doctrina presupone, es cierto, que no hay simplemente un solo principio de esta índole, como suponían los viejos físicos, sino varios. Pero ¿fué nunca realmente posible a la física milesia explicar toda la multiplicidad de las cosas en términos de un solo fundamento primigenio? ¿No era la hipótesis de Anaximandro, de la "separación" de ciertos contrarios fundamentales de la naturaleza,[29] como el calor y el frío, la sequedad y la humedad, a partir de un solo principio, una simple tautología, dado que la idea misma de separación presupone que los contrarios estén ya contenidos en el fundamento primigenio? ¿Y le fué a Anaxímenes mucho mejor con su hipótesis de la originación de estos contrarios fundamentales por medio de la condensación o rarefacción mecánica de la sustancia fundamental? [30] El hecho de que sintiese la necesidad de hacer una corrección en este punto muestra más bien que este punto era aquel en que estaba la verdadera dificultad, que no era posible esquivar. Por consiguiente, y puesto que los contrarios mismos tienen que haber estado presentes desde el principio, Empédocles los hace ahora el sustrato inmutable de toda generación y corrupción como los únicos Entes verdaderos en

el proceso de la naturaleza, concluyendo primero, contra los milesios, que no hay una sola sustancia primigenia sino varias, y segundo, contra Parménides, que el Ser no es monístico, sino una pluralidad. En esta forma quedan salvados la multiplicidad y el movimiento, declarados irreales por la escuela eleática; el mundo en su conjunto resulta un vasto proceso en que la mezcla de cierto número de sustancias primigenias cede a su vez a la disolución del compuesto así formado. Empédocles limita el número de estas sustancias a cuatro, en correspondencia con los contrarios primarios, húmedo, seco, frío, caliente, con los que se encontró sin duda como categorías fundamentales en la física de sus antecesores. Empédocles sostiene que cada una de las sustancias que aquellos hombres habían propuesto como fundamentales, agua, fuego, aire y tierra, representa en verdad una y sólo una de las cuatro cualidades opuestas primarias; y por consiguiente identifica las cuatro cualidades primarias con las cuatro sustancias respectivamente.[31] En esta peculiar teoría de los elementos se cruza ingeniosamente la verdad duradera de la vieja filosofía natural con la lógica del Ser de Parménides. Cierto número de versos dirigidos contra la vieja concepción física de que "algo existente puede venir de algo no existente" [32] delatan en su agudeza dialéctica la influencia de Parménides. Hay incluso un eco de las palabras de éste en el siguiente pasaje:[33]

> Pues en modo alguno puede algo generarse de aquello
> Que no es; y tocante a lo que es, el quedar destruído
> Es imposible, es cosa que no cabe oír...

Empédocles designa los cuatro principios o raíces de todas las cosas como dioses, llamándoles Zeus, Hera, Aidoneo y Nestis.[34] Esta personificación alegórica muestra muy claramente el carácter cualitativo de su pluralismo, en oposición a la teoría puramente cuantitativa de los átomos de Demócrito. Los principios elementales de Empédocles están penetrados del aliento vital y la esencia de poderes divinos. Lo teogónico ha invadido aquí lo racional; pero en este proceso queda la concepción genealógica y hesiódica reducida ahora a la construcción de principios físicos.[35] Tan sólo en la forma en que se emparejan los cuatro seres primigenios como Zeus y Hera, Aidoneo y Nestis, sigue operando como antes.

Pero en esas cosas que llama Empédocles eternamente existentes e inmóviles[36], a saber, las cuatro eternas raíces de las cosas, se abandona una fundamental cualidad metafísica de lo ὄν de Parménides: la cualidad de la integridad, de la unidad.[37] He-

mos de ver que en Empédocles no se consideran estas esenciales propiedades de lo Divino como atributos de los cuatro dioses elementales, sino que sólo pertenecen a cierto estado en que se encuentra el mundo a veces. Los cuatro principios materiales no son suficientes por sí para hacer que pase este estado: necesitan de la subsidiaria actividad de dos poderes creadores más, encargados de llevar a cabo la mezcla y separación de las sustancias fundamentales. Empédocles da también nombres míticos a estos dos poderes, declarándolos dioses del mismo rango que los cuatro principios materiales y llamándolos *Philia* y *Neikos*, Amor y Lucha.[38] De acuerdo con la tendencia general de traducir la filosofía griega a las categorías de la moderna física mecánica, es tentador hablar más bien de "Atracción" y "Repulsión"; pero los nombres de Empédocles responden a algo totalmente distinto, a dos poderes que reinan a través de los mundos inorgánico y orgánico igualmente. Empédocles trata de comprender los procesos inorgánicos en términos de vida orgánica más bien que a la inversa. También habla del Amor como Afrodita,[39] cuya naturaleza ha ampliado y generalizado así hasta hacer de ella un poder divino de dar vida que hace de todas las cosas una. Empédocles no se limita a dotarla de muchas de las características del Eros cosmogónico de Hesíodo,[40] sino que hace de ella la causa de todo emparejamiento, tanto en el reino en que estamos acostumbrados a distinguir macho y hembra cuanto mucho más allá de él, en la estructura entera de la naturaleza, que Empédocles sostiene que está organizada en la misma forma universalmente.[41] Bajo la influencia de ella, las cosas desunidas quedan unidas, y de esta forma es ella la que acarrea un orden basado íntegramente en el Amor. Pero cuando se ha alcanzado esta unidad, siempre se dispersa en multiplicidad por obra del poder destructor del Odio.[42] Este proceso no es perceptible para los sentidos, sino sólo para los ojos del espíritu.[43] Ninguno de estos dioses es más primordial ni más venerado que los otros: todos ellos son iguales, pero cada uno tiene su propio *ethos*, y en el ciclo del tiempo prevalece cada uno a su vez,[44] en los cuerpos y vidas de las plantas, animales y hombres individuales no menos que en la vida del cosmos mismo.[45] Pues hasta las partes del cosmos, Sol y Tierra, Cielo y Mar, están vinculados en el Amor.[46] La naturaleza es como el pintor que mezcla los colores para producir múltiples formas, árboles, hombres y mujeres, bestias feroces, aves y peces y los dioses de larga vida.[47]

La cosmología de Empédocles comparte con sus antecesoras, las cosmologías de Anaximandro o Heráclito, un rasgo caracte-

rístico de todo el pensamiento cosmológico griego: la interpretación de los procesos naturales por medio de analogías tomadas a la vida política y social del hombre. En Anaximandro era el concepto de una *diké* o *tisis* directriz del proceso de la creación y corrupción lo que hacía de la *physis* un verdadero *kosmos* (esto es, un orden legal). Heráclito se apropió esta concepción; pero alteró y ensanchó su aplicación a la naturaleza, proclamando una "ley" *(nomos)* del universo correspondiente, mas superior, a toda ley humana. En Empédocles descubrimos formas semejantes de interpretación de los fenómenos físicos. Al insistir tanto en el hecho de que los dioses primordiales de su cosmogonía son todos iguales (ἶσα) y de la misma edad (ἥλικα γέννανν), aunque difieran individualmente en honor (τιμή = γέρας, "función") y carácter (ἦθος), evidentemente ataca la tradición de las primeras teogonías griegas, ante todo la de Hesíodo. Éste había enseñado que cuando empezaron a surgir del bostezo de Caos los más viejos dioses, los primeros en aparecer fueron Tierra y Eros. Platón cita este pasaje en el *Simposio*, en el discurso que hace Fedro sobre la naturaleza de Eros, para probar que Eros era el más viejo de todos los dioses (πρεσβύτατος). En la lengua religiosa y política de los griegos quería ello decir que era también el más honrado (τιμιώτατος). Las palabras significativas de "viejo" y "honrado" se usaron como sinónimos a lo largo de la historia del pensamiento griego. El intento de romper esta divina jerarquía de la edad y el honor se condena por revolucionaria en las *Euménides* de Esquilo, en que las Furias se quejan de que deidades más jóvenes les nieguen los honores debidos a dioses de la vieja generación.

Así, pues, cuando Empédocles proclama que todos sus dioses son "iguales y de la misma edad", no habla de la igual cantidad de sus cuatro elementos existente en el universo, como han supuesto algunos que tratan de entender la filosofía griega de la naturaleza en términos de la física o la química moderna. Sus palabras no se referirían a los cuatro elementos solamente, como en la traducción del fragmento por Diels; parecen incluir también al Amor y la Lucha.[48] La defensa de la igualdad de los dioses no se refiere tan solo a las cosmogonías monistas de Tales, Anaxímenes o Heráclito, sino también a la *Teogonía* de Hesíodo, en la que, como señalamos antes, la Tierra y el Amor representan la etapa más antigua del proceso cosmogónico. Estos dioses más viejos quedan ahora despojados de sus privilegios y poder absoluto y declarados todos (ταῦτα πάντα) iguales. Todos ellos tienen la misma edad, esto es, han existido desde el princi-

pio. El Fuego, el Agùa y el Aire son tan esenciales al mundo como la Tierra. El Odio es tan necesario como el Amor para mantener la estructura dinámica del mundo, aunque Empédocles ama al Amor y odia al Odio. El Amor y el Odio no están por encima de los cuatro dioses elementales, como pudiera hacernos creer Aristóteles al distinguirlos como *causa movens* y *causa materialis*. En otras palabras, el orden aristocrático del viejo pensamiento teogónico, basado todo en la diferencia de rango, edad y genealogía, queda superado ahora por la igualdad democrática de todas las fuerzas elementales y motrices que constituyen el cosmos de Empédocles. Estas fuerzas están sin embargo ligadas por la ley de una unidad superior a la que se hallan subordinados sus funciones y caracteres individuales. Esta manera de ver se ajusta perfectamente al ideal social de Empédocles; pues la tradición presenta a éste como un apasionado campeón de la democracia en las luchas políticas de su ciudad natal, Agrigento. Pero la relación del elemento social del pensamiento griego con el cosmológico fué siempre de reciprocidad: así como se entendía el universo en términos de ideas políticas como las de *diké*, *nomos*, *moira*, *kosmos*, igualdad, así también se derivaba íntegramente la estructura política del orden eterno del cosmos. Es de un profundo interés para el historiador del espíritu griego rastrear los cambiantes ideales sociales en el desarrollo de esta mutua relación y apreciar la importancia que tuvo para la época democrática, en la segunda mitad del siglo v, una nueva cosmoteogonía, que daba expresión a la tendencia de aquel tiempo a descubrir el origen de sus ideas favoritas en la divina naturaleza del mundo.

En el sistema de Empédocles se juntan crecientemente por amor las partes del mundo y sus elementos durante largos períodos de tiempo, hasta quedar unidas en la perfecta armonía del estado plenamente cimero que llama Empédocles el *Sphairos*. Siguiendo la interpretación de Diels podemos traducir como sigue los versos que tratan de él:[49]

...Y los móviles miembros del Sol
Ya no se perciben, ni siquiera el rudo vigor de la Tierra,
Ni la Mar; tan firme se mantiene el circular Sphairos
En la soledad en torno...

Al *Sphairos* se la llama así a causa de su forma esférica.[50] Este concepto es una consciente reminiscencia del Ser de Parménides, descrito como "semejante al volumen de una esfera bien redon-

da" [51]. En esta forma están sujetos los cuatro elementos por "Harmonía", la cual impide que se manifiesten sus rasgos distintivos, exactamente como la Diké de Parménides mantiene al Ser encadenado en sus lazos y del todo apartado de la generación y la corrupción.[52] Empédocles nos describe también el *Sphairos* como "igual por todos lados", lo que no es menos apropiado tratándose del Ser de Parménides;[53] por otra parte, la insistencia de Empédocles en su infinitud es claramente una polémica contra el Ser finito de Parménides.[54] Sólo el deleite del *Sphairos* en su soledad está en desacuerdo con esta concepción del dios, pues esto es lo que aquél es para Empédocles.[55] La palabra μονίη,[56] que Diels prefiere traducir por "soledad", ha de significar más bien "reposo" o "quietud". Encontramos semejante interpretación en un autor tan antiguo como Eudemo, que entendía este verso como indicando inmovilidad;[57] nada sino la palabra μονίη pudo haber sugerido semejante idea. Este derivado de μένω, "permanecer", más bien que de μόνος, "solo", parece confirmado además por un papiro que contiene una nueva elegía de Tirteo, donde se usa la palabra para designar la virtud militar de permanecer en el puesto.[58] Así, pues, en el ciclo del universo de Empédocles asume el *Sphairos* a la vez la función del Dios de Jenófanes, que "permanece en reposo en el mismo lugar", y la de lo ὄν de Parménides.[59] Pero mientras que los cuatro elementos primigenios o "raíces" permanecen realmente "inmóviles", a pesar de su mezcla y separación, porque cada uno persevera en sí por siempre,[60] el reposo del *Sphairos* se limita a una fase especial del proceso cósmico. En esta forma retiene Empédocles el Ser eleático como una etapa del ciclo: es la etapa en que el divino Amor que mantiene el mundo en marcha ha logrado el dominio de éste, tornándose pleno y perfecto.[61] En la descripción del bienaventurado dios *Sphairos* vuelve el filósofo a seguir el ejemplo de Jenófanes al protestar contra una representación antropomórfica:[62]

...Pues de su dorso no brota ningún par de ramas;
Ni pies, ni rodillas de veloz movimiento, ni partes genitales.
Era una esfera, por todas partes igual a sí misma.

...Mas cuando la potente Lucha se hizo grande en sus miembros
Y se alzó a los honores; cuando dió la vuelta aquel tiempo
Alternativamente fijado para ellos [el Amor y la Lucha] por un vasto juramento,...

hubo de empezar una nueva fase del ciclo del mundo.[63] El cam-

bio no es súbito, sino perfectamente graduado. El amor sólo puede mantener su dominio mientras permanece en el centro del remolino, donde aún puede ejercer su poder, y mientras la Lucha continúa en las más hondas profundidades, sin ser capaz de desarrollar el suyo.[64]

En la doctrina de los cuatro elementos abraza por tanto el cosmos de Empédocles, con antinómica tensión, a la vez la física milesia, con su teoría de la fuente p.imigenia de todo devenir, y la idea del Ser de Parménides. En la doctrina del *Sphairos* abraza también la metafísica hereaclitiana del eterno generarse de la Lucha y la Guerra la Harmonía, pero combinada con la visión de un Ser único, en reposo, íntegro y esférico de Parménides. Mezcla y disolución son la obra de dos distintas fuerzas; Empédocles no concibe la Harmonía como producida por la Lucha misma, sino por un poder divino rival. En la figura del Amor, del que brotan todas las fuerzas constructivas de la realidad, posee el mundo una tendencia unificadora y monista, aunque no puede comprenderse íntegramente el mundo mismo salvo en términos de un fundamental dualismo permanentemente activo dentro de él, que no permite perdurar a la obra redentora del Amor, sino que está acarreando constantemente su destrucción. A diferencia de Heráclito, no califica Empédocles a la Lucha de "madre y reina de todas las cosas",[65] sino de malo y siniestro elemento del mundo.[66] Y su entusiasta concepción del Amor muestra que la base emotiva que determina toda su valoración de la realidad es absolutamente diversa. Para sentir esta diversidad basta comparar algunos de sus versos con el áspero y magistral lenguaje de Heráclito: allí dureza y rudeza, aquí suavidad y flexibilidad; allí triunfante afirmación del sentido de lo que parece opuesto a todo sentido, aquí el sentimiento de estar violentamente sacudido acá y allá entre el Amor y el Odio, la construcción y la destrucción; allí la confortante conciencia de que en el centro mismo de toda la temible discordia de la existencia es segura la victoria de la Harmonía, aquí la penosa certidumbre de que la vida individual depende de una simple etapa del proceso cósmico en que el péndulo vuelve de la consumación del dominio del Amor al dominio de la Lucha y el Odio. Revive aquí la vieja especulación hesiódica acerca de las diversas edades por las que ha pasado el mundo: a la luz de la doctrina del eterno retorno, la convicción que tenía Hesíodo de vivir en la decadente edad de Hierro es vuelve ahora en Empédocles una fe en que su propia existencia humana está arrinconada entre una pasada edad de Oro, en que prevaleció el Amor, y un bri-

llante futuro en que retornará aquella Edad, sólo para resultar vencida por el reino del Odio.

Esto es lo que necesitamos tener presente si queremos comprender por qué las creencias órficas tienen importancia para Empédocles. La visión que éste tiene de la naturaleza no es en modo alguno puramente física. Contiene un elemento de escatología como el que siempre acompaña a la idea de un paraíso perdido o un divino estado primigenio. Ya se ha señalado exactamente que la teoría de los cuatro elementos, como generalmente se la llama, está presupuesta también en los *Katharmoi*.[67] Esto es asimismo verdad de los dos poderes, el Amor y el Odio, que rigen alternativamente el mundo.[68] En el poema religioso, naturalmente, el apasionado tono de proclama no brota del descubrimiento de estas fuerzas como tales, según pasa en los himnos a la naturaleza.[69] Pero la actividad de las mismas fuerzas es fundamental incluso par este drama órfico del destino del alma.

¡Oh amigos míos, que moráis en la poderosa ciudad
Que se alza desde el amarillo Agrigento hasta las alturas
De la ciudadela, ocupándoos en excelentes obras,
Puerto para extraños, oscuramente conscientes de sus derechos
Y aborrecedores del mal, salud!
Mas yo, yo ahora ando entre vosotros, dios libre de la muerte,
Ya no un mortal, y honrado por todos, como veis,
Con guirnaldas y bandas y coronas de flores. Cuando me encuentro
En las florecientes ciudades con estas gentes, mujeres y hombres,
Soy reverenciado como un dios. Y en multitudes de miles
Me persiguen, buscando el camino de su salud; y mientras algunos
Tienen hambre de oráculos otros no piden sino oír
En su múltiple enfermedad, harto transida de aflicción,
Una palabra que les aporte la curación...

En estas palabras de su proemio se presenta el filósofo[70] a sus conciudadanos como un maestro en religión y un médico rodeado por una multitud de adoradores llenos de fe que buscan su ayuda. Tenemos noticias precisas de sus éxitos como médico:[71] y las historias posteriores de Sicilia atestiguan su influencia entre el populacho, contando cómo derribó la tiranía en Agrigento por ser amigo del pueblo, rehusando a la vez el honor de la monarquía cuando se lo ofrecieron.[72] Evidentemente su alta reputación fué más que sólo política: tenía Empédocles algo de un salvador, y para la peculiar sensibilidad religiosa de los griegos no sería mucho más hablar de él como de un dios o por lo menos de un ser divino. Si él se sentía perfectamente seguro de sí, era porque el pueblo tenía fe en él. No obstante, la forma en que

se pinta como un "dios inmortal" es algo único en nuestros anales históricos de la vieja religión griega.[73] Esta manera de presentarse ha sido un verdadero tropiezo para los críticos modernos, que ha conducido a llamar a Empédocles un charlatán o curandero. Y ciertamente que no es un intelectual del tipo de un Anaxágoras o Demócrito. La fantástica exuberancia que encontramos en el lenguaje de su poema *Sobre la Naturaleza*, con su peculiar dinamismo creador de frases, lo coloca muy aparte de la sobriedad racionalista de estos escritores; en realidad, apenas acaba de jactarse de sus asombrosos éxitos cuando ya está recordando su verdadera eminencia e imponiéndose la tarea de sugerir que habría algo de todo punto excepcional en su superioridad sobre los simples hombres destinados a perecer.[74] Tan exagerada confianza en sí ha de tener una raíz religiosa. Viene de su certidumbre en una divina salvación que proclama y espera para sí, la salvación que llega cuando el alma se reúne con su divina fuente. Pide la fe de los hombres en este evangelio. Afirma la verdad de éste, aunque admite que sólo con dificultad se abre camino en los corazones de aquellos que le dan oído.[75] No necesitamos suponer que Empédocles vea con toda claridad la diferencia entre esta πίστις y la que pide repetidamente para sus teorías sobre la naturaleza; en rigor, el simple hecho de que emplee la misma palabra para ambas clases de íntima certeza indica lo contrario.[76] Considera las confesiones religiosas de los *Katharmoi* como algo de que ha tenido él mismo indubitable experiencia, como de las fuerzas del Amor y el Odio;[77] pero éstas son experiencias de un mundo interior para el cual no habría tenido una mirada tan aguda si no hubiera sido por la teoría órfica del alma.

La confianza de Empédocles en su propia divinidad parece estar en áspero conflicto con el sentimiento de la propia miseria que flota sobre el más largo de los fragmentos supervivientes de los *Katharmoi.* Es la dramática descripción del destino del alma, que llama el demonio, cuando queda desterrada de su patria divina a este mundo de lo corpóreo y lo corruptible:[78]

Hay un decreto de la Necesidad, hace mucho emitido
Por los dioses, eterno y sellado con vastos juramentos,
Que siempre que un demonio que tiene una larga vida por suerte
Peque mancillando sus manos con sangre de asesinato
O perjure [pasando al servicio de la Lucha], tres veces
Se apartará de las moradas de los bienaventurados por diez mil años
Y nacerá en el tiempo bajo toda especie de formas mortales,
Alternando los arduos caminos de la vida. Pues el Aire
Con su poder le dirige a la Mar, y la Mar a su vez

Le arrojá al suelo de la Tierra; la Tierra le avienta
A los rayos del Sol brillante; el Sol lo devuelve
A los torbellinos del Aire. Uno se lo pasa al otro
Y todos lo desprecian. Ahora yo también soy uno de ésos,
Un desterrado de Dios y un peregrino, que pongo mi confianza
En la Lucha furiosa...

No poseemos ningún otro fragmento de los *Katharmoi* que revele tan claramente en qué dimensión de la realidad tienen lugar los acontecimientos místicos contados en el poema. El que el alma aparezca aquí como un demonio es algo más que simple colorido poético. La concepción órfica está en estrecha conexión con la vieja creencia griega de Hesíodo en que los espíritus de los muertos continúan existiendo como bandadas de demonios que merodean invisibles por el mundo.[79] En el mito órfico del alma se halla ligada esta concepción a la idea de la preexistencia del alma y de la transmigración a través de variadas formas mortales. El demonio resulta envuelto en el mismo ciclo universal con que nos hemos encontrado en la filosofía de la naturaleza. Él también está sujeto a una sucesión cósmica comparable a la de los elementos: partiendo de lo Divino prosigue sus peregrinaciones a través de múltiples formas para tornar a lo Divino. Esta teoría tiene una doble base: primero, la certidumbre mística del esencial parentesco del alma con lo Divino; segundo, la conciencia de que por obra de algún gran pecado se la condena y relega lejos de su origen divino. Todos los demás factores, el ciclo, la purificación, el retorno, se sigue de estas premisas. Empédocles ve en el mancharse las manos con la sangre de un asesinato el pecado original que condujo al destierro del demonio del reino divino; de aquí sus vigorosas amonestaciones contra el comer carne animal y su prohibición del sacrificio cruento:[80]

...¿No cesaréis
De cometer este asesinato que tan duro suena? ¿No veis que desgarráis
Una parte de otro en el aturdimiento de vuestros espíritus?

Este fragmento, que procede evidentemente de los *Katharmoi*, lo cita Sexto Empírico como prueba del ascetismo de los pitagóricos y de Empédocles y de su abstenerse de alimentos animales.[81] Esta abstención no es tanto la consecuencia de una generalización del horror universal por todo derramamiento de sangre humana al reino animal entero, cuanto algo implicado por la teoría de la metempsicosis con su sentimiento de la presencia de espíritus encarnados incluso en los animales. Tenemos aquí la misma teoría antaño ridiculizada por Jenófanes[82] en nombre de la

concepción racional de la naturaleza que había aprendido de la filosofía jónica; en Empédocles se encuentran ahora las dos concepciones al lado una de otra. Empédocles no se cansa de mostrar lo horrible de la culpa en que sin saberlo se enreda quien sacrifica un animal a los dioses:[83]

...Y el padre levanta a su propio y caro hijo,
Que ha cambiado de forma, y lo mata, añadiendo una plegaria,
¡El monstruoso loco! Y aquellos que asisten a los ritos
Se horrorizan ante las súplicas de la víctima. Mas el padre está sordo
A sus gritos, y lo mata, procediendo a preparar
Un infame festín en su morada. E igualmente el hijo
Pone las manos sobre su padre, y los niños sobre su madre, para arrancar
Sus vidas a sus cuerpos y devorar su carne tiernamente amada.

Las más espantosas abominaciones conocidas del mito griego —sean cometidas con plena inconsciencia, como en el banquete de Atreo, donde el padre consume la carne de su propio hijo, o llevadas a cabo con el tembloroso temor a un amenazador mandato divino, como en el matricidio de Orestes— se perpetran a diario sin saberlo siempre que los hombres hacen sacrificios cruentos sobre los altares de los dioses, imaginándose que lo que realizan agradará a éstos. ¡Qué gran transformación no ha de haber experimentado la naturaleza divina para aparecer tan incompatible con el viejo culto helénico de los sacrificios! El imperativo de pureza que hallamos en el ascetismo órfico tiene que haber causado un profundo cambio en las relaciones entre el alma y el cuerpo. La fuerza a la que el mundo debe su forma viste al alma "con el extraño traje de la carne ajena",[84] como leemos en otro pasaje de los *Katharmoi*. En esta imagen vemos considerada la corporeidad como una envoltura transitoria, no esencial, concepto exactamente tan extraño al griego de los tiempos de Homero como al filósofo de Jonia, su pariente intelectual. El alma se quita y se pone sus cuerpos como un hombre cambia de camisa. Empédocles mira el alma como obligada a escoger entre cuerpos de varias clases, y reflexiona sobre las ventajas de las varias habitaciones que ella puede tomar en consideración:[85]

...La mejor de todas las bestias [en que pueden convertirse las almas]
Son los leones que se recuestan en las colinas y descansan en el suelo;
Y los mejores de todos los árboles de bellas trenzas son los laureles...

Nada de esto es desapasionada teoría dogmática expuesta con el justo desinterés, sino algo que Empédocles describe como siendo su propio destino personal. Las afirmaciones en primera per-

sona del singular o del plural son comunes en los fragmentos de los *Katharmoi.* Entre los espíritus caídos y arrojados acá y allá por los elementos una y otra vez se incluye a sí mismo:[86]

> ...Y yo también soy ahora uno de éstos,
> Un exilado de Dios y un peregrino...

La vida terrena pierde todo valor para aquel que ve en ella simplemente la existencia inestable y sin raíces del refugiado expulso de su patria. En la hondura de la pasión con que describe Empédocles el destino del alma aventada para abajo y para arriba, los "arduos caminos de la vida", y lo largo de esos períodos sin fin durante los cuales "ha de peregrinar lejos de las moradas de los bienaventurados",[87] vemos que el mundo de estas concepciones, tan extravagente como parece a veces, tiene su fuente en un profundo dolor humano. Cuánta diferencia hay entre la forma en que aborda la realidad un filósofo natural como Anaximandro, cuando pinta el surgir de las criaturas vivientes de un principio primordial objetivamente concebido, y la actitud del hombre que se estremece al decirnos:[88]

> Yo he sido ya un mozo y una moza, y una mata,
> Y un pájaro, y un mudo pez del mar...

Empédocles habla de todas estas variadas formas de vida con el tono cariñoso de quien ha sentido la existencia de ellas desde dentro y para quien ninguna de ellas es nada más remoto que él para sí mismo. La universal animación enseñada por los órficos[89] envuelve aquí algo que todo lo abraza, algo que comprende todas las cosas y está emparentado con todas ellas. Lo divisamos por todas partes en la forma en que describe Empédocles las cosas mismas; es lo que da a sus versos su característico calor. Empédocles no conoce simples cosas en cuanto tales, sino tan sólo criaturas iguales a él y a las que acoge en su corazón con una grave simpatía y hasta con un dejo de tristeza. Su simpatía no es un sentimiento de extravagante consideración por compañeros de otra especie como el del caballero por su caballo o el del cazador por su perro; es una simpatía metafísica, auténticamente compasiva con toda criatura, o que siente sus propios padecimientos en cada una.

De la concepción de un proceso infinitamente largo en que el demonio del alma pasa por todas las fases posibles de la existencia vegetal y animal, brota todo un nuevo mito. El alma del hombre, cuya vida es tan corta, gana ahora una historia. Vuelve

la vista a una existencia previa que ha durado eones. La fantasía del poeta religioso pinta con colores que contrastan audazmente el descenso de la divina extranjera desde su celeste patria de luz hasta las tinieblas del espacio terrestre. Vemos de qué alto rango y de qué inmensurable plenitud de felicidad dejada atrás hace mucho ha llegado el alma por fin aquí, donde ahora tiene su comercio con seres mortales.[90] El sentimiento de haber descendido de lo alto y de estar aquí abajo es la expresión espacial de la fundamental contradicción interna que esta fe divisa en la vida humana y que proporciona a esta fe su verdadero punto de partida: la contradicción entre la experiencia real con todos los descorazonadores pesares que la siguen, por un lado, y, por otro, la indecible cima de harmonía la esperanza de la cual sigue acariciando toda alma verdaderamente fuerte como algo que reclamar y a que dirigir la mirada y que no abandonar nunca, exactamente como acaricia la memoria de su procedencia de un mundo superior. En esta concepción pide particular atención el momento de entrar el hombre en la esfera terrestre, pues es el primer momento en que el alma cruza el umbral del mundo de males en que va a vivir desterrada. De este momento no tenemos memoria consciente; pero una vez que el alma reconoce su conexión con una existencia anterior y mejor, ve mucho más allá del corto alcance de la conciencia individual. El lastimero grito del niño recién nacido suscita en Empédocles esta clara reminiscencia: "Yo lloré y me quejé a la vista del insólito lugar".[91] El dolor es el fruto temprano del contacto del hombre con nuestro mundo. El simbolismo del filósofo comprime este lugar no familiar ni grato (ἀσυνήθεα χῶρον) en una caverna oscura; pues hay indudablemente una alusión al mundo terrestre en las palabras "llegamos a esta abovedada cueva",[92] que nos han llegado arrancadas de su contexto. Tenemos fuertes pruebas por otros lados de que la concepción del mundo como una cueva es órfica. Es interesante que también aquí, precisamente en el gran fragmento donde empujan acá y allá al alma-demonio los elementos,[93] se ve el poeta como uno entre muchos espíritus semejantes y ve su propio viaje descendiente como un viaje hecho por todos ellos. Este sentimiento de solidaridad con los que comparten esta común suerte está claramente expresado en el uso de la primera persona del plural.

La imagen del "lugar sin gozo" se encuentra también en otro fragmento,[94] que lo describe con mayor detalle. En él vemos que en los *Katharmoi*, no menos que en el poema *Sobre la Naturaleza*, Empédocles es una gran mitólogo, que sabe cómo dar

forma y cuerpo a las fuerzas de su mundo religioso. Siguiendo el estilo alegórico de las teogonías épicas, hace aparecer aquí a los demonios del desastre como una multitud de dioses hesiódicos o epimenideicos que pueblan

...el lugar sin gozo
Donde la Matanza y el Rencor y hordas de calamitosos espíritus,
E Incendios, Putrefacción y Diluvios merodean de acá
Para allá en las tinieblas, sobre la pradera del Veneno.

Tan pronto como el alma llega aquí abajo, tropieza con estos espíritus, que la reciben como aquellos formidables demonios que saludan a Eneas a las puertas del mundo infernal.[95] También Empédocles tiene que haber descrito el descenso del alma a la cueva terrestre como una especie de viaje al Hades. No podemos decir si para ello tuvo algún modelo además de la *Nekyia* de la *Odisea;* pero es tentador el recuerdo del viaje de Orfeo al Hades en esta ocasión.[96] Una *katabasis* de Orfeo encajaría muy bien en la religión órfica; y lo que es más, existió indudablemente semejante leyenda. Si Empédocles estaba familiarizado ya con ella, la descripción hecha por ella del mundo infernal tiene que haber parecido particularmente rica en figuras alegóricas comparada con la versión homérica, y en este respecto muy fácilmente pudo haber estimulado la fantasía del filósofo.

No obstante, la pintura que hace éste del viaje de descenso del demonio del alma a la oscura cueva del mundo es resueltamente distinta de un simple viaje al Hades, teniendo un alcance mucho más profundo y una realidad mucho más íntima. El poblar tal mundo con las hordas de espíritus que lo llenan tiene que haber sido, por lo demás, la obra del propio Empédocles, pues ostentan el inconfundible sello de su fundamental manera de ver naturalista. Encontramos aquí los demonios de la maldad y la discordia, como resulta claro en otro pasaje, que los enumera par por par:[97]

Allí estaba la madre Tierra con la doncella del Sol, la que mira a lo lejos,
Y la sangrienta Disensión con la Harmonía, de tranquila faz;
La señora Belleza y la dama Fealdad, la dama Prisa con la señora Demora,
La amable Verdad y la Oscuridad de oscuros ojos.

Este catálogo de divinidades alegóricas resulta puramente propio de los *Katharmoi.* Todos ellos son encarnaciones de la misma oposición primordial que impera por toda la realidad; por eso están tomados los ejemplos a reinos tan distintos como posibles,

el físico y el ético, el estético y el intelectual. El alma tropieza con estos contrarios tan pronto como entra en este mundo, que si no fuera por ellos no existiría nunca. El simple hecho de que el alma quede encerrada aquí lo explica explícitamente Empédocles como el resultado de "confiar en la furiosa Lucha",[98] manera mítica de expresar su quedar enredada en la maquinaria cósmica sometida al imperio del Odio. En esta forma trata el filósofo de interpretar los fundamentales hechos religiosos de la teoría órfica de acuerdo con el supremo principio de su filosofía natural. El mismo derramamiento de sangre, prohibido por las reglas órficas de pureza, es una consecuencia de la Lucha. Empédocles lanza un desesperado grito de profeta a la humanidad:[99]

...Ay, lamentable raza de los mortales,
Privada de bienandanzas, tales son las luchas y los gemidos
Que os han dado nacimiento...

Este infeliz estado, del que debe librar al hombre la religión, está implícito en toda esa fase del proceso cósmico en que nos encontramos ahora. El deseo de emancipar al demonio que hay en nosotros de su mancilla para que retorne a la felicidad de Dios es el eterno anhelo que ha implantado el divino Amor en todas las criaturas como su innata ley natural.

En brillante contraste con la tenebrosa nocturnidad del mundo de la Lucha, pinta Empédocles también en los *Katharmoi* el estado paradisíaco que corresponde en él a la Edad de Oro, el período en que estuvo en su cumbre el dominio del Amor. La visión del beatífico pasado trae consigo la expectativa de una futura salvación. Entre los hombres de aquella edad, nos dice,[100]

...No había dios de la Guerra, ni estruendo de las Batallas,
Ni real Zeus, ni Kronos, ni Poseidón alguno,
Sino que el Amor solo era rey...

Cuando se hacen entrar en este cuadro sus demás detalles, podemos ver qué decisiva importancia concede Empédocles al problema del sacrificio puro, incruento, como la única verdadera forma de honrar a los dioses. En la justa forma de la piedad ve realmente la principal vara con que medir los logros de la cultura humana. Los *Katharmoi* tienen mucho que decir sobre el sacrificio y otros aspectos del culto, material todo él estrechamente enlazado con la idea fundamental del poema, la realización del dominio del divino Amor. Los hombres de la Edad de Oro, prosigue,[101]

Trataban de agradarle con dones reverentes, con pinturas de bestias,
Con ungüentos delicadamente fragantes y oblaciones de mirra
Sin mezcla e incienso de suave olor; vertían
Libaciones de áureos panales sobre el suelo.
Y aún no se humedecía con la pura sangre de los toros altar alguno;
Sino que arrancar la vida y comer de los bondadosos miembros
Se consideraba como el mayor mancillamiento del hombre....

Entonces todas las criaturas eran mansas y amablemente favorables
A la humanidad, las bestias y las aves por igual; y la llama
De la buena camaradería ardía.[102]

...Y entre ellos vivía
Un hombre de raro saber, poseedor de las mayores riquezas del espíritu
Y maestro en toda especie de ingeniosa destreza;
Pues siempre que ponía todos sus talentos en tensión, podía mirar
Con facilidad a todo lo existente, habiendo vivido
Diez y veinte vidas de hombres.[103]

Se ha supuesto frecuentemente que estos versos aluden a Pitágoras. Semejante conjetura era especialmente simpática a los neoplatónicos, que reverenciaban a Pitágoras como divino fundador de su religión y siempre estaban al acecho de antiguas noticias sobre su personalidad. Mas a pesar de la autoridad de Jámblico, que probablemente tomó esta interpretación del pasaje como una interpretación ya aceptada, apenas podemos considerar bien fundada la referencia a Pitágoras. Por otro lado no es posible esquivar la cuestión de las relaciones de la doctrina ascética de Empédocles con la de los pitagóricos. Ya en los tiempos antiguos se hizo de él un discípulo de Pitágoras; y si bien hay razones cronológicas que lo hacen difícilmente posible, sus preceptos son tan sorprendentemente análogos a la regla pitagórica de vida que es forzoso suponer alguna relación.[104] Si debemos inferir que Empédocles experimentó la influencia directa de los pitagóricos, o si debemos más bien tratar de explicar estas semejanzas por la común relación de uno y otros con la religión órfica, es cosa que no puede decidirse con los medios de que disponemos. Sería bueno saber qué papel desempeñaba originalmente en el poema de Empédocles aquel primitivo superhombre, pues con dificultad puede haberse reducido al de una simple comparsa. Es evidente que hay que poner en contraste la sabiduría alcanzada por él en diez y veinte vidas humanas con el resignado conocimiento de la cortedad de vista de los hombres que encontramos en el proemio del poema *Sobre la Naturaleza*. Los hombres todo lo juzgan en términos de su propia experiencia, aun cuando sólo han visto un pequeño fragmento del conjunto.[105]

Apenas han echado la vista a una magra parte de sus vidas,
Cuando el rápido Hado los arrebata, y vuelan
Como humo, creyendo sólo aquellas cosas con que cada uno
Se ha encontrado por sí solo, llevados de un lugar a otro,
Jurando cada uno que ha descubierto el todo.
Mas no de esta manera pueden ser de tales cosas testigos los hombres,
U oírlas, o captarlas con el espíritu...

Si la extensión normal de la penetración humana no va más allá de esto, el filósofo tiene que hablar con una experiencia de mayor alcance que los demás hombres; y esto es lo que expresa bien la propia actitud de Empédocles. El superhombre encarna por consiguiente su ideal del sabio. El punto es importante, pues muestra el enlace existente entre la conciencia que tiene Empédocles de su propia misión y su fe en la posibilidad de extender la conciencia humana durante muchos eones más allá de los confines de la breve vida humana.[106] Semejante fe acerca el espíritu filosófico al eterno. El propio Empédocles habría sido como el superhombre de la Edad de Oro, si no hubiera sido su infausta suerte vivir en el reino del Odio;[107] mas quizá pueda volver en algún tiempo futuro justamente a una forma tan perfecta. Aun en el caso de que en esta descripción no aluda a Pitágoras, es muy probable que el característico rasgo del conocimiento que tiene el superhombre de su propia existencia anterior esté tomado a los cuentos tradicionales de los pitagóricos acerca de su maestro, pues de éste se contaba algo muy semejante.

Concluyamos recapitulando la posición teológica de Empédocles. A un lado está su filosofía de la naturaleza con su nueva visión del ciclo cósmico y de los poderes que imperan en él. Empédocles siente que ha revelado el verdadero carácter de los divinos poderes actuantes en la naturaleza, como hemos mostrado. Su interés por dar una verdadera prueba de la existencia de Dios no es mayor que el de ninguno de sus antecesores, pues para todos ellos es la presencia de lo Divino en el mundo una certidumbre inmediata y absoluta. El problema de Dios es para Empédocles simplemente el problema de la forma divina. Y éste es el ángulo bajo el cual lo aborda como investigador de la naturaleza. Lo que en ésta encuentra no es una sola forma, sino una múltiple revelación de lo Divino, tal como el espíritu griego la ha encontrado siempre en aquélla. Empédocles descubre lo Divino en tres aspectos de la naturaleza: primero, en las imperecederas formas primarias de la existencia corpórea; segundo, en las fuerzas del Amor y el Odio que mueven el mundo corpóreo, aunque sólo los ojos del espíritu puedan captar la íntima natura-

leza de tales fuerzas; tercero, en aquel universal estado del mundo que surge cuando la bondad y la perfección alcanzan su consumación en el ciclo de estas fuerzas cósmicas. El pluralismo ontológico de Empédocles se vuelve así en su teología un politeísmo filosófico. Los dioses quedan transformados aquí en principios universales de la existencia natural y los procesos naturales; para decirlo más exactamente, son como lo que llama Heráclito "lo sabio solo" —"que a la vez quiere y no quiere que le den el nombre de Zeus"—, situados en algún lugar de la tierra de nadie que hay entre los seres personales e individuales a los que se puede dar un nombre y las puras potencias universales. Esto muestra que pertenecen aún a la etapa de la teogonía alegórica.[108] Pero la idea de unidad, con que nos hemos encontrado en Jenófanes y los eléatas, no ha dejado de imprimir su sello en Empédocles. En la forma del *Sphairos* reivindica sus derechos contra el politeísmo de los cuatro dioses de los elementos; y este supremo Dios está esencialmente emparentado con el Dios intelectual único y rector del mundo de Jenófanes, salvo en el hecho de que nunca permanece plenamente realizado en el mundo. Mas el ilimitado dominio del *Sphairos* ha de tornar. En suma, la teología de la filosofía de la naturaleza de Empédocles es una síntesis del monismo de Jenófanes y los eléatas con un politeísmo que saca las consecuencias de su propio pluralismo físico. Por otro lado, en las doctrinas de los *Katharmoi* se encuentra lo Divino dentro del hombre mismo como alma propia de éste, y en la vida de esta alma se rastrea el imperio de las mismas fuerzas eternas y divinas a que obedece también la naturaleza, el Amor y la Lucha y su ley. La intuición normativa, ético-religiosa, de este gobierno dual de la naturaleza tiene que haberse derivado realmente de las regiones interiores del yo. Empédocles lo revela así en rigor, ante todo en su gran descripción de la naturaleza; pero esta misma descripción refleja ya la interna experiencia dualista implícita en la visión órfica de la vida que se revela en los *Katharmoi*.

CAPÍTULO IX

LOS PENSADORES TELEOLÓGICOS: ANAXÁGORAS Y DIÓGENES

No todos los hombres que continúan la tradición milesia vienen de regiones situadas fuera de Jonia; varios vienen de la propia Jonia, aunque no de Mileto. El más importante, con mucho, de ellos es Anaxágoras de Clazomenas. Tiene éste un parentesco más estrecho con el espíritu original de la filosofía de la naturaleza que Empédocles, habiendo conservado su carácter racional en una forma más pura y sin contaminarlo con elementos extraños, sacados de la religión. Anaxágoras es el intelectual puro; nada hay de la ardiente alma del poeta y profeta en su naturaleza, más limitada. De Empédocles se dice que terminó su vida saltando dentro del cráter del Monte Etna; difícil sería imaginar la formación de una leyenda semejante sobre Anaxágoras. Pero dentro de las limitaciones mismas de su espíritu, es éste más unitario y coherente, alcanzando a florecer plenamente en sus explicaciones teoréticas de los fenómenos naturales. Empédocles anduvo constantemente enredado en la vida pública, política y religiosa, de su nativa ciudad siciliana. Anaxágoras pasó sus decenios críticos como extranjero domiciliado en Atenas, lejos de su patria de Asia Menor. Hay incluso una anécdota que lo presenta como uno de los primeros cosmopolitas.[1] Habiéndosele reprochado el olvido de sus deberes para con su patria y sus conciudadanos, se le atribuye haber respondido: "Cuida tu lengua, pues yo me cuido muchísimo de mi patria", a la vez que señalaba al cielo. En tiempo de Eurípides no hay razón para que no ocurriera realmente un incidente semejante. Naturalmente que ello no puede significar que Anaxágoras tratase de decir que la morada del alma está en Dios, como podría haber hecho Empédocles.[2] Semejante sentimiento religioso, de ser un extranjero en este mundo, es absolutamente ajeno al mesurado sesgo de su espíritu. Cuando el hombre que sostiene que el Sol es una simple piedra ardiente se siente más en su patria en los cielos que en sus propias circunstancias terrenas y normales, es porque ha encontrado la verdadera satisfacción de su vida y todos sus goces en ocuparse constantemente con la naturaleza, en particular con los fenómenos celestes.

No es fácil hacerse una idea de las concepciones de Anaxágoras sobre la naturaleza en general; pues los fragmentos conser-

vados de su obra en prosa, que en tiempo de la residencia del autor en Atenas era un libro barato y ampliamente leído, como comprensible incluso al lego,[3] hubieron de recogerse evidentemente del conjunto con la intención de mostrar las bases teoréticas de la doctrina de los elementos del filósofo, exponiéndola con sus propias palabras. Si apartamos la vista de su teoría de las llamadas homeomerías, para consultar la documentación indirecta de lo que tienen que decir los escritores posteriores acerca de la actividad de Anaxágoras y de sus enseñanzas, nos sorprende el hecho de que se le mencione frecuentemente a causa de sus notables observaciones meteorológicas.[4] Indudablemente, los viejos filósofos jonios de la naturaleza habían realizado una obra semejante; pero en general parecen haber partido de un material más familiar y tratado de sacar lo más posible de él en sus inferencias sobre el cosmos, mientras que Anaxágoras se interesa por investigar ciertos fenómenos relativamente raros. Cuando insinúa que el Sol es una piedra ardiente, hipótesis extremadamente revolucionaria para su tiempo, esta teoría se halla evidentemente en relación con su famosa observación de la piedra meteórica que había caído en Egospótamos.[5] Hay una gran probabilidad de que observaciones semejantes sean la base de algunas de sus restantes explicaciones de fenómenos naturales. Este rasgo de empirismo es característico de los jonios del siglo v, no sólo en medicina, que es donde lo conocemos mejor, sino también en otros dominios, como la etnografía, la geografía y la historia. Herodoto y la escuela de Hipócrates son ejemplos especialmente buenos.[6] El empirismo de mesurado espíritu era la cosa nueva e interesante, como opuesta al pensamiento audaz de los viejos filósofos naturales, que era aún ampliamente apriorístico, por lo cual revelaba a menudo una tendencia esquematizante.[7] Es evidente que fué la medicina el primer campo de la investigación científica en que este espíritu se desarrolló partiendo de motivos absolutamente independientes, fruto de aquella autoeducación en los cuidadosos métodos de comprobar las cosas íntegra y paulatinamente que brota de un fuerte sentimiento de responsabilidad frente a la vida humana.[8] El hecho de que Anaxágoras se interesó por la medicina, especialmente por la dietética y teoría de la nutrición, lo revela su teoría de los elementos, que nació de intentos de resolver el problema de la sustentación del cuerpo y del crecimiento por medio de la asimilación de alimentos específicos, y de examinar la repercusión de este estudio sobre la naturaleza y composición de la materia introducida en el cuerpo.[9] En este respecto se halla su teoría de las materias fundamentales en re-

lación directa con observaciones médicas. Un interés semejante por la ciencia médica lo encontramos en otros filósofos contemporáneos como Empédocles y Diógenes de Apolonia. Pero las enseñanzas de Empédocles las rechazan algunos de los escritores médicos, fundándose en que en su esfuerzo por hacer de la medicina una verdadera ciencia había introducido ciertas teorías generales más propias de la filosofía natural; la situación en lo que respecta a Empédocles es exactamente la inversa de la que encontramos en Anaxágoras.[10] Lo que los dos hombres tienen de común es el hecho de que ambos hacen de sus doctrinas de los elementos y cualidades básicas el miembro intermediario entre la medicina y la explicación de la naturaleza. En contraste con el atomismo cuantitativo de Demócrito, sostienen que el último fondo de la naturaleza consiste en cierto número de cualidades que no pueden reducirse a algo más simple. Anaxágoras y Empédocles se orientan los dos en la dirección del mundo orgánico más resueltamente que sus antecesores. Ahora que Parménides ha mostrado la imposibilidad de una corrupción y generación absoluta,[11] buscan ambos otro medio de explicar los fenómenos designados hasta entonces con esas palabras, recurriendo a la idea de mezcla y separación.[12] Esta noción desempeñaba un papel en la medicina ya antes de los días de ambos. La encontramos por primera vez en el importante médico Alcmeón de Crotona,[13] que es anterior a los dos; y nuestra principal fuente de conocimiento de la historia de esta noción en años posteriores sigue estando en la literatura médica. De aquí la tomó la filosofía.[14] Y si en alguna parte podemos percatarnos de la significación de la experiencia médica para el nuevo estudio filosófico de la naturaleza, es en ella.

Ahora que se ha llamado nuestra atención sobre la honda y fecunda unidad entre las investigaciones de la filosofía natural y la medicina durante el siglo v, quizá no esté fuera de lugar plantear la cuestión de hasta qué punto hayan reverberado en la literatura médica las investigaciones teológicas de los filósofos naturales. Los investigadores médicos de la escuela de Cos cuyas aportaciones nos han llegado bajo el nombre de Hipócrates, estaban perfectamente familiarizados con la obra de los filósofos naturales.[15] Hasta su pensamiento práctico resultó afectado, especialmente en materias donde el empirismo de la nueva medicina, basado como estaba en la pura observación sin ideas preconcebidas, no podía menos de entrar en términos de composición con viejas nociones religiosas como la de la "enfermedad sagrada", según se llamaba entonces a la epilepsia. El autor del tratado

hipocrático *Sobre la Enfermedad Sagrada*, hombre de altos méritos intelectuales, tiene muchas cosas interesantes que decir sobre la naturaleza específicamente "divina" que se pretendía era propia de dicho mal. El problema le da ocasión de preguntarse qué es realmente lo Divino, y si se manifiesta en la naturaleza, y cómo.[16] Sus observaciones son de la mayor importancia para nosotros, dado que encontramos la noción de la enfermedad sagrada gozando aún de un prestigio no menoscabado en un contemporáneo como Herodoto, el cual muestra por otra parte un espíritu más bien empírico en su manera de abordar el problema de la verdad histórica y geográfica. Herodoto habla de la enfermedad sagrada con ocasión de los ataques epilépticos del rey Cambises de Persia, que el historiador asocia con sus propias ideas acerca del poder nivelador de la Némesis por igual en las cosas humanas y en el mundo de la naturaleza.[17] Su teología de la historia encuentra muy justo que aquel déspota brutal resultara atacado por la enfermedad sagrada, aceptando esta idea con todo lo que implica: los dioses envían un determinado mal como castigo por los determinados crímenes de un determinado hombre, exactamente como en Hesíodo se ve en la pestilencia, la destrucción de una ciudad y de naves, las escasas cosechas y los abortos, castigos enviados por los dioses para vengar las acciones injustas de los humanos individuos.[18] Para el médico autor del tratado *Sobre la Enfermedad Sagrada* es completamente extraña esta concepción de una causalidad divina esencialmente moral en el fondo, que se manifiesta en casos de enfermedad de una índole especial, y reitera su ataque a toda hipótesis semejante en términos muy generales. Escribe:

> Esta llamada enfermedad sagrada brota de las mismas causas que todas las demás: de las cosas que entran en el cuerpo y las que lo abandonan: del frío, y de la luz del sol, y de los vientos, que están siempre cambiando sin descansar nunca. Estas cosas son divinas, y por eso no hay necesidad alguna de poner esta enfermedad aparte, considerándola más divina que las demás: todas son divinas y todas son humanas.[19]

Esta polémica no puede entenderse sino sobre el fondo de la concepción profundamente transformada de la naturaleza de lo Divino a la cual había la filosofía venido preparando el camino durante cien años.[20] Naturalmente que las palabras de nuestro autor no añaden nada nuevo a lo proclamado por los filósofos mismos; pero tienen la importancia de confirmar el creciente prestigio de la nueva idea de lo Divino entre aquel grupo de científicos y pensadores de altos vuelos que basaban su pensamiento

en el concepto de la naturaleza, y también muestran los efectos de esta idea en el reino de la fe religiosa y la actividad práctica.

Volvamos ahora a Anaxágoras para examinar su teoría de los elementos, con la que están estrechamente relacionadas sus ideas teológicas. Es en este punto donde los estudios médicos resultan de una importancia directa para su filosofía, como ya hemos señalado; pues es de ellos de donde toma el concepto de mezcla para reemplazar con él la vieja concepción del devenir.[21] Para Anaxágoras no hay ninguna generación o corrupción absoluta de las cosas, sino sólo mezcla o separación de las materias que sirven de base a los cambios naturales. Supone que en un principio estaban juntas todas las cosas, infinitas en número e infinitamente pequeñas. Mientras prevaleció este estado de cosas, ninguna de ellas podía distinguirse claramente a causa de su minúsculo tamaño. Tenemos que imaginar que en tal estado se hallaba cada una de las cosas detenida abajo por el vapor y el éter, pues éstos son ambos infinitos y predominan en la masa total así por el tamaño como por el número.[22] Anaxágoras supone ahora que el vapor y el éter se han separado de la masa circundante, y que en general el proceso mediante el cual se origina el mundo es un proceso de separación, ocasionado por el rápido movimiento de la masa primigenia. Por medio de este proceso es como surgen las cosas de nuestro mundo.[23] Éstas contienen, como la masa primigenia misma, todas las materias y propiedades, aunque en tal forma que en cada una de ellas preponderan ciertas materias y propiedades que imprimen su sello en el objeto tomado como un todo.[24] Diciendo esto ataca el filósofo la idea de Empédocles de que sólo hay unas pocas y rigurosamente distintas cualidades y materias básicas en el fondo del todo de la naturaleza. Anaxágoras parte de la observación de que el alimento que introducimos en el cuerpo contiene los gérmenes de desarrollo de todas las materias y cualidades requeridas por el último: ni el pelo, sostiene, puede venir de lo que no es pelo, ni la carne de lo que no es carne; al contrario, pelo y carne tienen que estar contenidos en el pan que comemos, y lo mismo los huesos, los tendones, las venas, la esperma y así lo demás.[25] En esta forma llega a la idea de que toda cosa consiste en un infinito número de minúsculas porciones de un infinito número de materias cualitativamente distintas entre sí, aunque reunidas en las diversas cosas por los más diversos tipos de mezcla. Y todas estas incontables diferencias cualitativas tienen que haber estado contenidas en la masa primigenia desde el comienzo.

El problema más difícil para Anaxágoras en relación con esta

teoría es el de la manera de tratar la realidad del espíritu. Pues el hombre no está hecho exclusivamente de carne, pelo, huesos, uñas y tendones;[26] tiene también en su interior lo que llamamos su espíritu. El problema consiste en determinar en qué forma se halla éste presente en él. Aquí por primera vez alcanza conscientemente la filosofía de la naturaleza los límites de su modo físico de pensar, que sólo conoce material y cualidades, mezcla y separación. No podemos decir de dónde vino esta consciencia del problema del espíritu en tiempos de Anaxágoras, o qué factores contribuyeron a que surgiese.[27] Recordemos que si bien su contemporáneo Empédocles edificó un sistema físico que operaba solamente con distintas clases de materia, también él intentó comprender el alma como una realidad *sui generis* en términos de las categorías de la religión órfica y trató de ella en un poema especial.[28] Pero Anaxágoras intenta encontrar un lugar para la realidad del espíritu dentro de la articulación de su esquema físico del mundo, intento que le conduce a preguntar si el espíritu es una realidad de la misma clase que los demás ingredientes de las cosas, y si lo es, por qué no está presente en todas las cosas que existen, sino sólo en algunas.[29]. Concibe el espíritu, también, en términos del concepto de mezcla que domina su física.[30] De aquí viene, como bien se comprende, a la conclusión negativa de que el espíritu no puede tener nada que ver con los demás materiales y cualidades, infinitamente numerosos, que están mezclados en las cosas de la naturaleza. El espíritu es la única cosa que evidentemente no está mezclada con toda cosa, pues que sólo aparece en ciertas criaturas "en mayor o menor proporción".[31] Mas a Anaxágoras le parece este hecho inexplicable salvo si se admite que el espíritu no entraña en absoluto mezcla alguna con nada, puesto que de otro modo tendría que haberse mezclado con todas, exactamente como el resto entero.[32]

Por haber dado al espíritu este puesto especial dentro de la estructura de su teoría de la mezcla física, se encuentra ahora Anaxágoras conducido a ir más allá de la cuestión estrictamente de hecho de que el espíritu no está mezclado con las demás cosas. Se aventura, pues, a interpretar este hecho en una forma que sólo podemos calificar de metafísica, aun cuando él mismo no tenga idea de semejante distinción. Por fortuna tenemos aún sus propias palabras sobre este punto:[33]

Todo lo demás tiene parte en todo lo demás; pero el Espíritu es infinito[34] y autócrata y no está mezclado con nada, sino solo, siendo él mismo por sí mismo. Pues si no fuese por sí mismo, sino que estuviese mezclado con algo distinto, habría de tener parte en *todas* las cosas sólo con

que estuviese mezclado con *alguna*. Pues en toda cosa hay una porción de toda cosa, como dije antes; y si otras cosas estuviesen mezcladas con él, le impedirían regirlas todas, como hace ahora, que está solo por sí mismo. Pues es la más sutil de todas las cosas y la más pura; y tiene toda clase de conocimientos sobre toda cosa, y el más efectivo. Y el Espíritu rige todas las cosas que tienen alma, así las grandes como las pequeñas. Y fué también el Espíritu quien dirigió el movimiento de torbellino entero, haciéndole posible ya el simple arremolinarse. En un principio surgió este remolino de un pequeño comienzo, mas ahora alcanza el remolino mucho más lejos y más lejos alcanzará todavía. Y el Espíritu conocía todas las cosas que había entonces mezcladas y separó y dividió unas de otras. Y el Espíritu dispuso todas esas cosas como habían de ser y fueron (esto es, las cosas que no son al presente) y tales como son al presente; dispuso también este remolino que llevan a cabo las estrellas y el Sol y la Luna y el aire y el éter, al separarse unos de otros. Mas fué el mismo remolino lo que causó su separación. Y lo denso se separa de lo sutil, lo caliente de lo frío, la luz de la oscuridad y lo seco de lo húmedo. Y existen muchas partes de muchas cosas. Pero ninguna cosa está enteramente separada o se distingue de toda otra salvo el Espíritu. Y todo el Espíritu es igual, así en grande como en pequeño. Pero ninguna otra cosa es igual a ninguna otra; por el contrario, cada cosa individual es y fué más patentemente aquellas cosas de que contiene más.

Se ha señalado recientemente que la forma verbal de las afirmaciones de Anaxágoras sobre el *Nous* delata una peculiar semejanza con el estilo del himno, del cual es evidentemente una imitación consciente.[35] Ya hemos mostrado cómo Anaximandro usó probablemente una forma semejante en sus propios escritos al hablar de lo *apeiron* como lo Divino, aquello que guía todas las cosas y todas las mantiene juntas.[36] En realidad, sigue aquí Anaxágoras una tradición estilística establecida de la que puede mostrarse que fué seguida por casi todos los filósofos presocráticos con modalidades más o menos individuales.[37] Este hecho es particularmente importante en el caso de Anaxágoras, pues en ninguno de los fragmentos supervivientes hay prueba directa alguna de que el filósofo se refiriese nunca al Espíritu como lo Divino. Pero que ésta tiene que haber sido su doctrina parece ser ahora una certidumbre, en vista así de la forma como de himno en que están enunciados los predicados del *Nous* como incluso del contenido de estas afirmaciones. Los epítetos "infinito", "autócrata", "no mezclado" y "él mismo por sí mismo" justifican cabalmente el estilo elevado en que habla el filósofo de este sumo principio.[38] Anaxágoras sostiene que el Espíritu está singularmente bien calificado para desempeñar la función de gobernar el mundo en virtud de la propiedad misma que lo distingue de las demás cosas, su pureza y exención de toda mixtura. Los pensadores anteriores atribuían el Espíritu al principio divino muy in-

dependientemente de estas consideraciones físicas. Así lo había hecho por ejemplo Jenófanes, cuyo Dios "hace temblar todas las cosas con el poder de su solo pensamiento".[39] El hecho de que la expresa atribución de conciencia al sumo principio no empezó con los pensadores fisiológicos,[40] sino con el teólogo de Colofón, basta para probar su independencia original de todo motivo físico. Parménides no supo nada de ella, y Empédocles sigue directa y patentemente los pasos de Jenófanes cuando describe al dios *Sphairos* como "un santo e inefable Espíritu que se lanza a través del cosmos entero con sus raudos pensamientos".[41] Todo esto hizo una profunda impresión en Anaxágoras, pero no logró satisfacerle en cuanto filósofo de la naturaleza. Nos gustaría saber si recibió la influencia de Heráclito, y si la recibió, en qué medida. Heráclito había sentado ya el postulado de que lo Sabio (σοφόν) está separado de todo lo demás, y concedía tanta importancia a esta doctrina que dice explícitamente: "Ni uno de todos aquellos cuyas enseñanzas he oído va tan lejos como para reconocer esto."[42] Era por tanto un punto crítico para él; por desgracia, no comprendemos exactamente lo que quiere decir esta "separación" y debemos tener cuidado de no interpretarla demasiado precipitadamente en términos de ideas posteriores. El nuevo concepto de Anaxágoras, del "ser por sí mismo", debe considerarse, según acaba por dejar claro el propio Anaxágoras, como una contraposición a su idea de la mezcla de todas las cosas con todas las cosas, siendo un concepto que le sirve de vehículo para forjar la idea de algo soberano, dominante, independiente.[43] En esta forma resulta por primera vez el Espíritu un principio físico en sentido propio, en que está cimentada la construcción entera del mundo, aunque quizá los pensadores anteriores hayan alimentado más o menos conscientemente una idea semejante. El Espíritu, siente Anaxágoras, perdería su poder de dominación si estuviese mezclado con todas las cosas.[44] De aquí surge la ulterior consideración de que una auténtica cosmogonía requiere una segunda causa que no esté sujeta a la mezcla, algo que suministre el empuje inicial al movimiento vortical al que da origen el separarse las cosas de la mezcla original. En esencia es esta concepción una concepción puramente física. Se la ha comparado con la causalidad divina cuya necesidad sintieron algunos astrónomos modernos para poner en movimiento el originario mecanismo de su cosmología.[45] Pero la teoría de Anaxágoras encierra un segundo motivo además de este de cinemática física: su *Nous* es ese conocimiento que todo lo dirige y que desde el principio ha comprendido todos y cada uno de los procesos in-

dividuales de mezcla, separación y particularización del desarrollo del mundo, no menos en el pasado que en el presente y en el futuro. El *Nous* anticipó los movimientos y revoluciones de los astros y de los cuerpos meteorológicos como el aire y el éter en su forma presente, y todo lo ordenó desde el principio según un plan definido (διεκόσμησε).[46]

La idea de este plan preconcebido del mundo es plenamente digna de la física racional del siglo v; es singularmente propia de un período que adjudica una resuelta importancia a la τέχνη en todos los reinos del ser, llegando a encontrarla presente en la naturaleza misma.[47] El mecanismo del movimiento vortical y creador es el ingenioso expediente con que Anaxágoras, al igual de otros contemporáneos suyos, trató de explicar la formación del mundo. El hecho de hacer que el Espíritu divino dirigiera el vórtex en una dirección determinada dió a su física su nuevo aspecto teleológico. Esto es lo que llamó la atención de Platón y dió a Aristóteles ocasión de hacer la célebre observación de que entre los primeros pensadores parecía Anaxágoras, con su teoría del Espíritu creador del mundo, como un hombre sereno entre ebrios, aun cuando no hubiera hecho un uso detallado de este tipo teleológico de consideración en su física, limitándose a emplear el *Nous* en su cosmogonía y en ciertos casos en que no halló una explicación mecánica y hubo de recurrir a él, así fuese sólo como *deus ex machina*.[48] Probablemente Anaxágoras no habría estimado esta objeción como muy seria. Ciertamente tenía que sentir que había asegurado la racionalidad de su plan del mundo con el concebir un proceso mecánico tan automático como posible, fuese preestablecido en conjunto y en todas sus fases dentro del Espíritu divino, fuese simplemente anticipado por éste.

La noción del Espíritu como no mezclado, que es tan importante en la doctrina de Anaxágoras sobre el principio divino del mundo, le permite también asegurar el puesto de la humanidad e incluso de la filosofía misma dentro del sistema del mundo como un todo. Todo el Espíritu es igual a sí mismo, declara Anaxágoras, sea grande o pequeño.[49] Debemos observar cómo Anaxágoras reconoce ciertas distinciones entre los espíritus, exactamente como hablaba antes de diferencias entre las cosas que tienen alma o vida y las que no la tienen; pero estas diferencias no implican en manera alguna que sea absolutamente imposible encontrar ninguna semejanza cualitativa entre el Espíritu divino e infinito y el espíritu humano y finito. Nuestro espíritu es lo Divino en nosotros, que nos permite acercarnos al espíritu Divino y a su plan del mundo con auténtica comprensión. Verdad

es que ésta idea no está enunciada explícitamente en los fragmentos, pero debemos suponer que Anaxágoras no pensaba menos altamente del Espíritu. ¿Cómo, si no, habría podido llegar a concebirlo como la esencia misma de lo Divino? [50] Hay en este racionalismo un elemento místico que nos recuerda ligeramente la convicción que tenía Empédocles del origen divino del alma; pero Anaxágoras no tiene experiencia alguna de los pecados y maculaciones del demonio del alma, o de su purificación y retorno a la divinidad a lo largo de interminables caminos de dolor. Para Anaxágoras es lo Divino pura razón, la actividad del Espíritu como maestro de obras. El hombre tiene acceso directo a lo Divino en virtud de las potencias análogas que lleva en su seno. La filosofía de Anaxágoras es física de un cabo a otro; es evidente que no encierra antropología alguna en el sentido teológico y que le falta por completo todo centro de gravedad de esta índole. No obstante, el eje de esta física tiene por polos a Dios y al hombre, o más exactamente, al principio divino de la naturaleza y al conocimiento humano que lo comprende; y esta estructura es lo que da a Anaxágoras su lugar en la línea de aquellos mismos impresionantes pensadores que le sirvieron de modelo. Pero no debemos olvidar que cuando pensamos en Anaxágoras como el oráculo del gran Pericles y el precursor de la filosofía platónica y aristotélica del Espíritu, semejante perspectiva histórica lo acerca demasiado a nuestros ojos y agranda indebidamente su estatura.

Con estas concepciones teleológicas se abre camino uno de los motivos más consistentes y más influyentes históricamente de la investigación de lo Divino por el lado filosófico. El concepto de *telos* pertenece, a buen seguro, primariamente al socratismo;[51] pero lo que el socratismo busca en todo, el bien, lo inteligible y lo perfecto, está ya virtualmente presente en el principio anaxagórico de la *diakósmesis* y la idea de orden que encierra. Simplemente no está empleado aquí como un principio consecuente de explicación de los fenómenos particulares.[52] Y sin embargo esta etapa se alcanzó realmente en la física del siglo v, pues nuestra tradición revela cierto número de explicaciones estrictamente teleológicas de fenómenos naturales que remontan con evidencia a una fuente de aquel período. La investigación de los últimos decenios ha mostrado con creciente certidumbre que el autor de este sistema fué Diógenes de Apolonia. Aunque éste fué más bien un segundón como filósofo natural, nos ha permitido penetrar con la vista no poco en la forma en que el desarrollo de la ciencia natural jónica resultó afectado por las in-

fluencias entrecruzadas de los tiempos, influencias especialmente mezcladas en el propio Diógenes.

Éste vivió evidentemente durante largo tiempo en Atenas, donde capitalizaron sus teorías los poetas cómicos.[53] Como Anaxágoras, era ante todo un investigador de la naturaleza con ojos para los hechos especiales. Pero estas inclinaciones estaban acompañadas de un poderoso impulso hacia la especulación sobre el mundo en general, sin omitir la teología.[54] En su doctrina del primer principio se desvió de Empédocles y Anaxágoras para retroceder a Anaxímenes de Mileto. Mientras que todos los espíritus más profundos de su tiempo admitieron una multiplicidad de principios, él volvió a la teoría de una sola sustancia primigenia, de la que son simples modificaciones todas las demás cosas. Según esta su manera de ver, aun cuando parezca que hay ciertas materias simples en la naturaleza, como el agua, el fuego, el aire, etc., les sería imposible combinarse o afectarse entre sí, si no fuesen fundamentalmente una y la misma.[55] Diógenes encuentra el principio fundamental de la realidad en el aire,[56] que adopta las más variadas formas. Para producir estas modificaciones necesita la naturaleza guardar una cierta medida. Verano e invierno, noche y día, lluvia, viento y esplendor del sol, todo depende de esta medida. "Y en cuanto al resto, se encontrará, si se quiere reflexionar sobre ello, que todo ha sido dispuesto lo mejor posible." [57]

La disposición intencionada que encuentra en el mundo Diógenes, lo mismo que Anaxágoras, le fuerza a suponer que la distribución de las fuerzas y los efectos es obra del Espíritu pensante.[58] Diógenes ve una prueba para creer que el aire es la materia primigenia, pues considera que no es sólo el elemento vital que respiran todas las cosas, sino también algo de que dependen el alma y el poder del espíritu tan íntimamente, que ambos se desvanecen tan pronto como el aliento abandona el cuerpo.

> Y me parece que lo que tiene el poder de conocer [νόησις] es la cosa que los hombres llaman aire, y que éste pilota todas las cosas y gobierna todas las cosas. Pues siento que esto es Dios y que se extiende doquiera y dispone todas las cosas y está encerrado en todas las cosas. Ni hay nada que no tenga parte en él.[59]

Hay un gran número de formas en que pueden las cosas participar en la divina materia primigenia, como en el alma y en el poder del espíritu. "Y este mismo es un cuerpo eterno e inmortal; las demás cosas, sin embargo, son tales que algunas de ellas se generan mientras que otras se corrompen." [60] En otro frag-

mento califica Diógenes la materia primigenia de "grande, y poderosa, y eterna, e inmortal, y de gran conocimiento".[61]

Esta trabajada teología de su tratado *Sobre la Naturaleza*, que aún se leía en tiempo de Simplicio,[62] no debe extraviarnos haciéndonos suponer que la obra entera sonaba lo mismo. Poseemos un fragmento muy largo y espléndido de un contenido puramente médico, una discusión de las venas,[63] que nos muestra qué detalladísimas investigaciones y descripciones se mezclaban con la interpretación teológica en los escritos de Diógenes. Todos estos asuntos están estrechamente relacionados. La teología de Diógenes es una teoría de la animación universal. Se basa en el supuesto de haber tenido lugar diversas etapas de animación en cierto orden, y de que el Espíritu divino, que es también el primer cuerpo elemental, saca de sí y conscientemente este orden.[64] Es evidente que las razones de la deliberada vuelta de Diógenes desde el pluralismo de los últimos filósofos de la naturaleza como Empédocles y Anaxágoras hasta la doctrina de un solo ser originario fueron primariamente teológicas. Por otra parte, tal supuesto parecía más satisfactorio que la teoría de Empédocles, de las seis divinidades contendientes, el Amor y la Lucha y los dioses de los cuatro elementos, aun cuando tomasen la forma del único y unificado *Sphairos*, que sólo prevalece durante cierto espacio de tiempo.[65] Por otra parte, logró Diógenes evitar la dificultad de cómo podría el Espíritu ejercer influencia alguna sobre el mundo de las materias entremezcladas si fuese tan distinto de ellas como sostenía Anaxágoras. En el principio primigenio de Diógenes están unidos la materia y el Espíritu, y es evidente que debemos concebir el Espíritu como obrando de dentro a afuera.[66] Ni siquiera Anaxágoras había distinguido tajantemente el Espíritu de "las demás cosas": a pesar de su exención de toda mixtura, siguió siendo para él "la cosa [χρῆμα] que es más pura y más sutil".[67] Anaxágoras no se percató aún por tanto de la real oposición entre la materia y el Espíritu. Aunque necesitó del Espíritu primariamente como causa de movimiento, siguió concibiéndolo como algo material dotado del poder del pensamiento. De aquí que fuera fácil para Diógenes borrar de nuevo la distinción entre el Espíritu y la materia sin renunciar al Espíritu como principio teleológico del orden.

Patentemente fué Diógenes el primero en tratar de demostrar el imperio de un pensamiento intencionado y divino en la naturaleza interpretando fenómenos particulares bajo este punto de vista, método que había de desempeñar más tarde un papel tan importante en la teología estoica. Probablemente fué por la vía

de Jenofonte por donde llegaron las ideas de Diógenes a la Stoa; pues en más de un pasaje de los *Memorabilia* atribuye Jenofonte a Sócrates ciertas especulaciones teológicas que evidentemente vienen de esta fuente.[68] Puede ser verdad que Sócrates y sus compañeros hubiesen discutido realmente algún escrito como el de Diógenes. En todo caso, Platón hace decir a Sócrates en el *Fedón* que había examinado la obra de Anaxágoras con gran avidez de descubrir lo que éste tenía que decir sobre el Espíritu como causa de los procesos naturales, pero que lo había encontrado decepcionante.[69] Podemos presumir que con toda probabilidad también se interesó Sócrates por Diógenes, debido a las mismas razones, e incluso que le prestó más atención. Jenofonte mismo no menciona nominalmente a Diógenes. Hace a Sócrates conversar con un joven amigo conocido por su indiferencia hacia el culto de los dioses y tratar de refutar la actitud deísta del joven, pues si bien éste cree en la existencia de los dioses, se rehusa a admitir que sientan interés alguno por la humanidad.[70] Sócrates sostiene, por consiguiente, que la naturaleza misma del hombre, así la corporal como la espiritual, revela la providente solicitud de una sabiduría superior.[71] Los argumentos que adelanta Sócrates no son, indudablemente, suyos. Fácilmente pudiéramos haber supuesto que lo eran, en vista de su parcialidad en favor de las explicaciones teleológicas de la naturaleza (tan bien atestiguada por Platón), si no encontrásemos las mismas y semejantes explicaciones en las obras zoológicas de Aristóteles. Éste no las tomó ciertamente de los *Memorabilia* de Jenofonte, sino que debe de haber recurrido a alguno entre los filósofos de la naturaleza que contara como especialmente autorizado en semejantes observaciones.[72] También encontramos muchas huellas semejantes en la comedia ática y en las tragedias de Eurípides.[73]

Todos estos testimonios contemporáneos sugieren que en tiempo de Sócrates, Eurípides y Aristófanes hubo cierto investigador de la naturaleza que enseñó en Atenas y que trataba de probar el dominio de un principio inteligente en aquélla llamando la atención sobre la deliberada intencionalidad con que está compuesto el organismo humano. Los detalles más particulares que apoyan esta sugestión no pueden aducirse aquí.[74] Ciertamente, la forma en que aplica Jenofonte sus argumentos en favor de la divina πρόνοια al problema religioso-práctico de la actitud del individuo ante la religión del estado debe adjudicarse al propio Jenofonte, según se reconoció desde hace mucho.[75] Por otro lado, sus discusiones sobre la intencionada adaptación del organismo humano son de un carácter estrictamente naturalista; res-

piran el espíritu de una explicación auténticamente teorética de la naturaleza en términos del principio de la perfección técnica de ésta. Son, por tanto, teología en un sentido enteramente distinto. Este método de explicación nos recuerda fuertemente la escuela iatro-matemática de la Ilustración moderna, con sus esfuerzos por comprender el lado corporal de la naturaleza humana como un sistema de dispositivos mecánicos intencionados comparable a una verdadera máquina: el corazón como una bomba, los pulmones como fuelles, los brazos como palancas y así sucesivamente. En el mismo espíritu explica el Sócrates-Diógenes de Jenofonte las pestañas como cribas (ἠθμός), las cejas como una cornisa (γεῖσον) colocada en la frente como en la parte alta de un templo, los párpados como puertas (βλεφάροις θυρῶσαι), los intestinos como un sistema de conductos (ὀχετοί).[76] Otras fuentes agregan nuevos rasgos a la imaginería de esta teoría: los oídos son artesas, los ojos son como ruedas correspondientes al Sol, la nariz es un muro.[77] Esta interpretación tecnológica de la naturaleza es rigurosamente sistemática, como es fácil de ver. No tuvo originalmente el sentido que tiene ahora en Jenofonte, a saber, probar que todas estas cosas son formas en que los dioses proveen a las necesidades humanas; tendía notoriamente a mostrar que los productos de la naturaleza no pueden ser obra de un ciego azar, sino que presuponen la inteligencia intencionada de algún principio creador. Como Jenofonte tiene presentes ambos objetivos, es difícil decir qué partes de la discusión pertenecen realmente a Diógenes, y por consiguiente debemos practicar cierta reserva crítica. Pero podemos dar por lo menos un paso más sin peligro.

Naturalmente, Diógenes no podía basar sus argumentos en favor de un divino creador intencionado en un análisis de la sola naturaleza humana. Trató también de demostrar la presencia de la misma intención en el curso de la naturaleza como un todo y en la evidente disposición de los cuerpos celestes de acuerdo con algún plan.[78] De hecho encontramos esta idea claramente expresada (cf. p. 165) en un fragmento que nos ha llegado bajo el nombre de Diógenes.[79] Pero incluso en Jenofonte, que tiene ocasión de hablar de este problema en varios pasajes de los *Memorabilia*, parece estar estrechamente relacionado con la prueba de la intencionalidad con que está dispuesta la naturaleza humana.[80] Los primeros pensadores habían planteado el problema de la forma (μορφή) de lo Divino, admitiendo francamente que si bien la existencia de lo Divino era un hecho y no necesitaba de ninguna demostración, su naturaleza y forma no podía dejar

de ser enteramente distinta de las representaciones que se hacía de ella la religión popular.[81] La línea de pensamiento iniciada por Diógenes empieza, sin embargo, con las "obras" (ἔργα) de lo Divino. Determinar la forma de los dioses es difícil, dice Sócrates en el libro IV de los *Memorabilia;* pero sus obras nos llevan a conocer su poder, por el que está imperceptiblemente gobernado y conservado el Universo.[82] De esta manera ha cambiado fundamentalmente el centro entero de la discusión teológica: el problema de la forma de lo divino se pierde en el fondo por insoluble, y la existencia de lo Divino en cuanto tal se vuelve el verdadero punto que hay que probar. Lo Divino sólo puede conocerse indirectamente, pues permanece escondido tras de sus obras, exactamente como el alma guía al hombre sin hacerse jamás visible a nuestros ojos.[83] La relación entre el alma y el cuerpo responde exactamente a la existente entre Dios y el mundo; esta analogía se sigue inevitablemente de la identificación hecha por Dios de su principio, el aire, con el alma y el Espíritu y la animación del Universo.[84] El que la analogía de Jenofonte entre la deidad invisible y el alma misma proceda realmente de Diógenes lo hace aún más probable la presencia de la concepción en aquella parte del libro I de los *Memorabilia* a que ya hicimos referencia, la sección donde encontramos las características comparaciones del organismo humano con diversos instrumentos técnicos.[85]

La comparación de Dios y el alma en este pasaje está ligada con una especie de argumento que pone especialmente en claro qué diferente vino a ser el íntimo punto de partida de la teología de Diógenes respecto al de los pensadores más antiguos. Éstos se habían acercado a la naturaleza con la desbordante convicción de que "todas las cosas están llenas de dioses".[86] En el nuevo período ha perdido la naturaleza su carácter divino; los ojos del hombre ya no encuentran huellas de lo demoníaco a cada paso, y la filosofía se halla frente a un difícil problema. ¿No está el Hombre aislado y solitario con su razón en el universo? ¿Hay en el mundo un Espíritu o alma además de él? Tal concepción echaría una carga demasiado pesada sobre sus hombros; también indicaría una espantosa arrogancia por parte del Hombre mismo con su pequeñez, al menos para gentes que compartían los sentimientos de los griegos sobre el cosmos.

¿Crees —pregunta el Sócrates de Jenofonte al joven Aristodemo— que tienes en tu interior alguna sabiduría? ... ¿Y admites aún que no hay chispa de sabiduría en ninguna otra parte del mundo? ¿Y crees todo esto, aun

cuando sabes que tienes en tu cuerpo sólo un trocito de tierra sacado de la masa existente, y sólo un poquito de toda la humedad que hay, y que tu cuerpo está íntegramente compuesto de menudas porciones de cada una de las demás clases de cosas presentes en grandes cantidades [en la naturaleza]? ¿Y piensas aún que sólo el espíritu no se encuentra en ninguna otra parte, y que lo has recogido en alguna forma, como si hubieses caído sobre él por un feliz accidente? ¿Y estás convencido de que todas estas inmensas y absolutamente incontables cosas [los cuerpos celestes] guardan su curso con tan admirable orden por obra del poder de una simple sinrazón? [87]

Cuando su interlocutor objeta que no puede ver las causas de estas cosas y por tanto es escéptico acerca de ellas, vuelve Sócrates a aducir la analogía del alma humana, que es igualmente invisible.[88] Si este punto de contacto con la argumentación del libro IV es por sí una buena prueba del remontar estos argumentos y las afirmaciones de Jenofonte sobre el Espíritu en el universo a la misma fuente, en este caso es el *Filebo* de Platón una prueba corroborativa; pues allí aparece la misma peculiar línea de demostración, en muy las mismas palabras, con una apelación a la autoridad de ciertos viejos filósofos de la naturaleza que exaltaron el *Nous* como señor y gobernador del universo.[89] Esto nos recuerda al *Nous* de Anaxágoras, pero abarca también el de Diógenes. Hemos visto cómo éste, siguiendo en su gran fragmento teológico el ejemplo de Anaxágoras, alaba a su primer principio, en un lenguaje semejante al del himno, como un Espíritu pensante y ordenador de todas las cosas.[90] Es a través de él, más bien que a través de Anaxágoras, como llegó este argumento a Jenofonte y Platón. Esto resulta perfectamente claro del testimonio de Teofrasto, quien en el curso de su exposición de la teoría de la percepción de Diógenes nos dice que según las ideas de este filósofo "el aire de dentro es lo que nos hace percibir, en cuanto que es una minúscula porción de la divinidad".[91]

Así, pues, Anaxágoras y Diógenes agregaron una nueva forma, teleológica, de argumentación a las anteriores etapas de la teología natural. En aquel tiempo el "fundamento primigenio" dado por supuesto en la física milesia vino a concebirse menos dogmáticamente, tendiendo cada vez más a convertirse en una simple materia o sustancia abstracta. A medida que continúa este proceso, resulta crecientemente paradójico que esta ciega masa de materia siga revelando ser de utilidad en tantas obras de la naturaleza artísticamente dispuestas e intencionalmente conformadas. Tanto mayor es por consiguiente la necesidad de un segundo poder adicional como creador consciente del orden cósmico análogo al espíritu humano, sin fijarse en si es cosa de distinguir-

lo tajantemente del resto del mundo corpóreo como "el más puro y sutil de los cuerpos", según acontece en Anaxágoras, o es cosa de concebirlo como inmanente en el principio material mismo, identificándolo con éste, según acaece en Diógenes. En ambos casos es por obra de nuestra experiencia del orden cósmico como una organización positiva e intencional por lo que somos capaces de apresar la naturaleza de esa inteligencia divina que se halla detrás de este orden cósmico o actúa en su seno; y esta nueva experiencia del cosmos sería inconcebible si no fuese por ese sentido, singularmente desarrollado, para todas las clases de intencionalidad mecánica y técnica que encontramos en la nueva era, sentido que brota del elevado conocimiento y habilidades técnicas del período. La intención racional que sustenta así las actividades del hombre como incluso su existencia misma ha alcanzado aquí su más alta cima de desarrollo, especialmente en las obras de arte; y en este proceso llama la atención del hombre hacia la racionalidad también de la naturaleza, con lo que le muestra cómo él puede, puramente por medio de una sobria interpretación de la razón que allí prevalece, y de todo punto aparte de cualquier apoteosis mítica de las fuerzas naturales, acercarse al secreto de aquel poder que dirige toda la naturaleza: ὄψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα (Anaxágoras).

CAPÍTULO X

TEORÍAS SOBRE LA NATURALEZA Y EL ORIGEN DE LA RELIGIÓN

Vamos a concluir nuestra revista histórica de las ideas de los viejos filósofos griegos sobre Dios considerando la época de los sofistas; pues al llegar a Sócrates y Platón, nos encontramos con una nueva y muy diversa fase de desarrollo, tan importante históricamente y tan rica en material tradicional que merece que se la trate de todo punto por separado. Al ocuparnos con el movimiento sofístico, lo tomaremos en un sentido lo bastante amplio para abarcar ciertos fenómenos y doctrinas próximos a él, en la medida en que pertenezcan al mismo período.

Hasta este tiempo, las especulaciones de los presocráticos sobre lo Divino desplegaron una resuelta uniformidad de carácter en su forma intelectual, a pesar de su diversidad de aspectos y de la multiplicidad de sus puntos de partida. Su meta directa era el conocimiento de la naturaleza o del Ser. El problema del origen de todas las cosas era tan vasto y llevaba tan lejos de todas las creencias y opiniones tradicionales, que cualquier respuesta a él no podía menos de envolver alguna nueva manera de ver la verdadera naturaleza de aquellos altos poderes que reverenciaban los mitos bajo el nombre de "los dioses". En el fundamento primigenio y omnicreador del devenir, cualquiera que fuese el grado en que se detallase esta idea, siempre había descubierto el pensamiento filosófico la esencia misma de cuanto podía llamarse divino. Todos los rasgos y formas individuales de los dioses con que se había ocupado la conciencia mitológica se disolvieron en él, empezando a tomar cuerpo una nueva concepción de la divinidad. Este proceso fué paralelo al progreso del conocimiento de la naturaleza de la realidad y abrió un nuevo camino a cada etapa recorrida. Así, volvemos exactamente a la misma fuente de certidumbre de lo Divino en que había bebido desde un principio la fe griega en los dioses: para el espíritu griego la *Weltanschauung* volvió a ser *Gottanschauung*, pura y simplemente, pero en otro plano. Hasta la misma palabra "Dios", usada por cierto número de estos pensadores, cobra ahora el mismo timbre nuevo que había adquirido desde un principio dentro de la filosofía milesia de la naturaleza en la expresión "lo Divino":[1] todas las perfecciones (ἀρεταί) atribuídas en cualquier momento a cualquiera de las personas divinas de la religión cultual

mediante el epíteto "Dios" se recogen y trasladan ahora a ese fundamento primigenio que el pensamiento filosófico considera que entraña la esencia del sumo poder sobre toda existencia y que, por lo mismo, es lo único digno de llevar tal predicado (pues los griegos siempre entendieron la palabra "Dios" como predicativa). Si preguntamos por la base de esta nueva valoración, hallamos el verdadero motivo de un cambio tan radical en la forma de residir la divinidad en la idea del Todo (ὅλον, πᾶν). Los filósofos hablan continuamente de lo Divino como de algo que lo abarca todo, lo gobierna todo, y así sucesivamente, sobre el supuesto de que su derecho al nombre de Dios queda fundado directamente con esto.[2] Frente a un pensar como éste, nada finito ni limitado tiene derecho alguno al título de divinidad. Por consiguiente, hallamos una lucha intelectual que no remite por apresar la naturaleza de éste Todo-divino. El curso de su desarrollo determina toda la marcha que va desde lo simplemente Ilimitado de los primeros hilozoístas,[3] de lo cual salen todas las cosas existentes, hasta el Espíritu que desempeña tan gran papel en las concepciones teleológicas de la naturaleza que se forjan Anaxágoras y Diógenes.[4]

Por ende, la lucha filosófica que hemos examinado tiene su lugar como factor integrante en el desarrollo de la religión griega; sin embargo, la hemos puesto habitualmente aparte como filosofía, como si fuese algo enteramente distinto. El elemento común está, según ya hemos indicado, en el hecho de que siempre que los griegos tuvieron experiencia de lo Divino mantuvieron los ojos constantemente fijos en la realidad, resultando todas sus experiencias orientadas en esta dirección. Pero en la primera etapa de la filosofía de la naturaleza se acercaron a la realidad con potencias intelectuales enteramente nuevas y la apresaron en formas no menos nuevas. Por eso los logros de esta filosofía nos hacen al pronto la impresión de no ser más que la irrupción de una fuerza radicalmente destructora y fundamentalmente antirreligiosa, como solemos atribuirla a la razón y la ciencia. Si se concibe la religión, no como una forma que se desarrolla con una vida propia, sino simplemente como un mero hecho histórico dado de una vez por todas, según resulta muy plausible a la luz de la concepción cristiana de una sola y definitiva revelación hecha por Dios, quizá tal manera de ver sea justa. Pero la religión griega es mucho más rica y mucho menos limitada en su desarrollo. No consiste en enseñanzas reveladas y sólo en medida limitada conciliables con un pensar racional; brota, antes bien, de una copiosa profusión de imágenes míticas del mundo cuyas ca-

racterísticas varían constantemente y se revisan a cada nuevo cambio de perspectiva. El sentido religioso de los griegos no es de tal índole que su concepción de Zeus, por ejemplo, pudiera hacerse dogmáticamente rígida y excluída de toda nueva interpretación. Por eso la concepción de Zeus que hallamos en el arte y la poesía saca nueva vida de la filosofía,[5] mientras que aquello que la filosofía llama "lo Divino" es, como señala Heráclito, "a la vez deseoso y no deseoso de que le den el nombre de Zeus".[6] En realidad es imposible no hallar en lo Divino de que hablan estos pensadores muchos rasgos que nos recuerdan a Zeus, aun cuando no podamos tratarlo como algo idéntico con el viejo dios de los cielos. En rigor el desarrollo de la idea filosófica de Dios desde lo *apeiron* hasta el *Nous* va innegablemente acompañado de un parecido cresciente con Zeus. Al principio, el elemento espiritual entero de la vieja concepción de los dioses parecía haberse evaporado en la nuda idea del Todo; pero cuando esta idea se desarrolló en la de lo Divino, se restauró el espíritu, y retornamos a algo más parecido a la concepción mitológica de los dioses en una vuelta más alta de la espiral.[7] Es más, bajo este punto de vista, el hecho de que la teoría filosófica de Dios sea la obra del pensar individual, más bien que una herencia del saber colectivo procedente del pasado inmemorial, no es ningún argumento contra la índole religiosa de esta fe intelectual. En realidad, el problema religioso están tan apretadamente ligado con el problema de la cosmogonía que pone en movimiento las facultades cognoscitivas y las hace trabajar en el problema de la naturaleza divina, que tal índole religiosa es una consecuencia inevitable. Como resulta evidente de la forma semejante a la del himno que dan estos pensadores a las afirmaciones que hacen sobre lo Divino, el conocimiento y la veneración de los dioses son para ellos una y la misma cosa.[8] Dentro de estos límites es perfectamente exacto decir de la filosofía del período presocrático que es un *modus deum cognoscendi et colendi*, esto es, una religión, aun cuando nunca se cierre enteramente de nuevo la separación que se cava entre esta religión y las creencias populares acerca de los dioses.[9]

En su fase final conduce el orto de la religión filosófica a la conciencia del problema de la religión misma, el problema de dar cuenta de la universal diseminación de la idea de Dios y de descubrir sus fuentes. Todo tipo de pensar que derive toda existencia de la naturaleza y de la ley y orden característico de ésta tiene que llegar al punto de considerar incluso la creencia en Dios como un producto de la naturaleza humana en interac-

ción con el mundo que la rodea y, por tanto, como algo de suyo natural. Es sólo gradualmente y en un período posterior como y cuando empieza la conciencia filosófica a ver en la naturaleza humana una parte de la naturaleza del universo.[10] Aquí siguen los filósofos los pasos de los médicos, que son los primeros en sacar las conclusiones lógicas de la nueva concepción de una sola y unificada naturaleza gobernada de un cabo a otro por leyes universales y en indagar las leyes de la naturaleza corporal del hombre.[11] Un segundo ataque del problema comienza con la cuestión puramente filosófica del puesto del hombre en el cosmos, suscitada ya por Heráclito;[12] aquí se implica la naturaleza intelectual exactamente en la misma medida que la corporal. Pero los verdaderos padres de la antropología racional son los sofistas del siglo v. En este respecto se parecen los sofistas a los filósofos de la Ilustración moderna, que desempeñan una función semejante y tienen muchos y estrechos puntos de contacto con aquéllos. Así en la práctica como en la teoría basan los sofistas su actividad de maestros en la idea de la *physis* del hombre. Según su doctrina es toda educación un producto de la *physis*, la *mathesis* y la *askesis*.[13] Por encima del interés de los sofistas por la aptitud natural del individuo humano, esta manera de ver les conduce inevitablemente a considerar las leyes generales de la naturaleza humana, y tanto más, dado que el adiestramiento en la virtud política que pugnan por inculcar presupone un concepto bien determinado del estado y de la sociedad y de las condiciones naturales y generales que les sirven de fundamento. Pero estas condiciones no son nada distinto de las leyes de la naturaleza humana, de las que surgieron estas formas de la vida social. El sofista Protágoras de Abdera expuso sus ideas acerca de la naturaleza de la vida del hombre en comunidad dentro del estado en una obra especial que llevaba el título *Sobre el Orden de las Cosas al Principio*. Allí intentaba poner la mira en los comienzos de la raza humana y determinar con un método genético la causa que había llevado al desarrollo de la más antigua civilización.[14] Tales intentos de análisis bajo el punto de vista de la sociología y de la filosofía de la cultura no pueden dejar de plantear el problema de los orígenes de la religión como uno de los factores más potentes de la vida social del hombre. Pero no es este el único punto en que tocan los sofistas el problema religioso; también tropiezan con él en conexión con el problema del conocimiento y la certeza, tratado igualmente por Protágoras. Más aún, ellos son realmente los primeros psicólogos que consideran el fenómeno de la religión bajo este punto de vista. Estos

varios aspectos no pueden mantenerse totalmente separados, pues que son simplemente distintas formas de una sola actitud metódica, una actitud que ya no pide un conocimiento filosófico objetivo de la esencia divina como el proclamado por los viejos filósofos de la naturaleza, sino que considera los conceptos religiosos tradicionales acerca de lo Divino como unos entre otros ingredientes de la naturaleza humana en cuanto tal, y que trata de acercarse a ellos más bien por el lado del sujeto analizando el hombre mismo.

En el mito del origen de la raza humana y la humana civilización que atribuye Platón a Protágoras en el diálogo de este nombre, se da por supuesto el culto de Dios como un elemento esencial de la cultura humana. Aquí leemos que "como el hombre tenía parte en lo Divino, fué antes que nada la única criatura viviente con fe en los dioses, a causa de su parentesco con la divinidad; y así se puso a erigir altares e imágenes de los dioses".[15] Naturalmente, la forma mítica de que reviste Protágoras sus ideas acerca del origen de la cultura nos impide pesar cada palabra de estas frases con demasiada precisión, especialmente cuando proceden a deducir metafísicamente el impulso religioso del parentesco del hombre con Dios. Mas al pintar el origen de la cultura humana, tiene Protágoras, con toda seguridad, que haber visto todo el alcance del hecho de que sólo el hombre tenga algún conocimiento de la religión y del culto divino. El mito de Platón pone muy en claro el orden de ideas en que Protágoras trataba de encajarlo. Protágoras considera en él la religión ante todo como un hecho antropológico que hay que comprender a la luz de su destino y función dentro de la cultura humana y la organización social. Veremos más tarde que detrás de esta actitud positiva está agazapado también el problema de la certeza y verdad objetivas de la fe en Dios, cuestión enteramente distinta que recibe la atención de Protágoras en su obra *Sobre los Dioses*.[16]

En el discurso de Sócrates en los *Memorabilia* de Jenofonte que hemos analizado en nuestro último capítulo,[17] poseemos ya una discusión semejante, o al menos comparable, de la religión como un producto y expresión de la naturaleza característica del hombre como un ser distinto de los animales. Se ha mostrado recientemente que Jenofonte no se contentó con sacar algunas de sus ideas de la teoría teleológica de la naturaleza de Diógenes, sino que probablemente fundió ésta con un tratado sofístico que intentaba probar la solicitud de los dioses por los hombres en un sentido más antropomórfico, aduciendo las dotes religiosas pe-

culiares del hombre como signo de ella.[18] Aquí se menciona el arte de la adivinación como un ejemplo especialmente impresionante.[19] Como es bien sabido, este argumento dió origen a toda una literatura en la filosofía helenística; nos basta recordar el opúsculo de Cicerón *De Divinatione*, que sigue un patrón sumamente familiar en la literatura filosófica helenística. En Jenofonte estamos aún muy cerca de los comienzos del argumento basado en la adivinación; y por tanto nuestros críticos más extremados han creído que así este pasaje como todo el resto de este capítulo teológico debía ponerse entre paréntesis como una interpolación estoica posterior. Pero ya el Prometeo de Esquilo se había jactado de haber inventado las artes movido de su amor a los hombres, sujetos sin esperanza a las fuerzas naturales; e incluía entre estas artes la matemática, la astronomía, la gramática y la adivinación.[20] Tenemos aquí un antecedente directo de la argumentación de Jenofonte. La diferencia está simplemente en que Jenofonte o su modelo todo lo formularon en términos algo más amplios, sustituyendo el dios uno, Prometeo, el tradicional auxiliar de la pobre humanidad, por los dioses en general.[21] En Jenofonte examina Sócrates la cuestión de si la adivinación no será a veces engañosa, replicando que la experiencia colectiva de incontables generaciones es un criterio más merecedor de confianza que la inteligencia individual. Sócrates señala que los estados y las naciones, las instituciones de más larga vida y más sabias entre todas las humanas, son también las fuerzas religiosas más poderosas del mundo, justo como los ancianos, en los que en razón de sus años cabe suponer una mayor penetración, son más temerosos de los dioses que los jóvenes.[22] El problema de la verdad y certeza de la religión queda aquí relegado al fondo en favor de una nueva forma de actitud que hace de la experiencia práctica más bien que de la inteligencia crítica la verdadera vara de medir. Esta situación nos recuerda aquella con que nos encontramos en el libro III del *De natura deorum* de Cicerón, donde Cotta, el Pontífice Máximo de Roma, sin negar la competencia de la inteligencia filosófica en materia religiosa, aduce contra ella la *auctoritas* de la tradición y de las experiencias religiosas.[23] El concepto de *auctoritas*, que iba a ser más tarde de tan decisiva importancia para la actitud de la Iglesia en cuestiones de fe, falta, sin embargo, enteramente en el pensamiento griego. En su lugar hallamos a Jenofonte apelando a la sabiduría entrañada en las instituciones religiosas de los estados y de los pueblos en virtud de la duración inmemorial de éstos.[24] Esta defensa de la religión popular está evidentemente muy lejos de

una simple credulidad. Un hombre capaz de hacer tal afirmación tiene que haber pasado ya por la experiencia de la duda filosófica radical; y si vuelve a la religión positiva, es para hablar de ella desde una distancia intelectual que resulta fácilmente perceptible. No son tanto los detalles de la religión cuanto ésta en conjunto lo que defiende. Se trata de una actitud nueva ante la religión y de una actitud que se basa en algo muy semejante a una filosofía. Como mejor pudiera caracterizársela es como una especie de pragmatismo, puesto que utiliza el concepto de verificación por la fecundidad más bien que por la verdad objetiva y hace remontar la religión a la constitución espiritual y subjetiva de la humanidad.[25] Jenofonte dice que la idea de los dioses como poderes que aportan bienandanza o destrucción es una idea "implantada" o "innata" en los hombres; y del hecho de que el hombre posee esta estructura psicológica infiere la realidad de una fuerza divina creadora y providente que la produjo.[26] Esta conclusión no es tan notable una vez aceptada la premisa de que la experiencia de incontables generaciones demuestra la sabiduría y liberalidad con que ha sido dotado el lado religioso del espíritu humano.

En Jenofonte está ahora plenamente desarrollado lo que sólo brevemente sugerido se encuentra en el mito de Protágoras. El problema es el de descubrir de qué disposición natural e innata de la humanidad ha surgido la religión. La conciencia de este problema es un grande e importante paso hacia adelante, comparado con los primeros intentos naturalistas de determinar la naturaleza de lo Divino. Como producto histórico de la naturaleza humana, la religión misma parece ser ahora algo necesario y sujeto a la ley natural. Este descubrimiento suministra un nuevo argumento en favor de la organización teleológica del espíritu humano, que se añade a las viejas pruebas basadas en la estructura fisiológica del hombre.[27] Mientras que la vieja teología de los filósofos naturales había sustituído las ideas tradicionales acerca de los dioses por su propia concepción de lo Divino, el nuevo método antropológico y psicológico procede a rehabilitar la religión popular, que había parecido hasta entonces inconciliable con la verdad filosófica. En lugar de una crítica racional y una revisión especulativa de la idea de Dios, hallamos ahora una actitud más comprensiva que muestra cómo todo un mundo de formas intelectuales dadas refleja la sabiduría que hay en el fondo de las dotes naturales del hombre y en la misma medida es divina. Cuando el joven interlocutor de Jenofonte pregunta a Sócrates cómo puede honrarse adecuadamente a un poder y una

sabiduría tan inimaginables, recibe la respuesta perfectamente congruente de que la mejor forma es seguir los usos establecidos de la religión del estado, exactamente como recomendaba el oráculo de Delfos cuando le pedían respuesta a preguntas semejantes. El oráculo de Delfos se introduce aquí a fin de que incluso este problema práctico quede resuelto de conformidad con la vieja y probada sabiduría.[28]

El intento hecho por los sofistas de revelar la base teleológica de la religión reconstruyendo las más antiguas etapas de la sociedad humana conduce, inevitablemente, a la cuestión de cómo pudo haber entrado en el espíritu del hombre la idea de la existencia de seres divinos. El primer hombre que plantea esta cuestión la concibe más en términos universales que en términos históricos. El problema es el de las causas psicológicas permanentes de la idea de Dios. Dos teorías han llegado hasta nosotros, procedentes ambas del tiempo de los sofistas. Una de ellas viene de Pródico de Ceos, y encontrará constantemente en adelante prosélitos, especialmente entre los estoicos. Hasta donde yo sé, las primeras huellas de su influencia sobre los contemporáneos se encuentran en las *Bacantes* de Eurípides, donde aparece en parlamentos que arguyen en pro y en contra de la divinidad de Dioniso.[29] Pródico enseña que aquellas cosas de la naturaleza que son sanas y nutritivas para la humanidad fueron miradas como dioses por los primeros hombres y honradas como convenía. Esta formulación un tanto general, que procede de una fuente epicúrea utilizada por Cicerón en su *De natura deorum*, así como por Filodemo en su tratado *Sobre la Piedad*,[30] está amplificada con nuevos detalles en una exposición paralela de Sexto Empírico. Éste nos dice que, según Pródico, el Sol, la Luna, los ríos, las fuentes y en suma todas las cosas provechosas y útiles para los hombres fueron miradas como dioses por las gentes de los antiguos tiempos, exactamente como el Nilo adorado por los egipcios. Por consiguiente, se vió (νομισθῆναι) en el pan a Deméter, en el vino a Dioniso, en el agua a Poseidón, en el fuego a Hefesto y así con todo lo demás que es útil para el hombre.[31] En otro pasaje incluye Sexto las praderas y los valles en este mismo grupo, tratando así el origen en la creencia en ninfas y semejantes deidades de la naturaleza.[32] La mención de la agricultura en relación con Deméter nos anima a sospechar que Pródico trataba de derivar de esta raíz la religión de los misterios con sus ritos de iniciación, y hay base para creer esto en Temistio. La religión de los misterios tenía que parecer un punto de partida especialmente bueno para hacer conjeturas sobre las ideas

religiosas de los tiempos primitivos, pues que se la suponía remontar a una extrema antigüedad. Esto es muy probable, aunque es una religión que supone una civilización bastante avanzada en que estaban ya bien establecidas la agricultura y la vida sedentaria.[33] Todos estos ejemplos de deificación de fuerzas naturales y de cosas útiles y saludables para la vida humana tenían que impresionar a Pródico por su solo número, empujándolo a dar a sus observaciones una forma muy general. Hacer remontar la idea de Dios hasta aquellas cosas de la naturaleza que sirven a las finalidades humanas era para él la cosa más fácil, dado que el motivo teleológico tuvo una fuerza demostrativa más efectiva en el pensamiento filosófico de su tiempo que en ningún otro. No había nada más alejado del racionalismo de los sofistas que el auténtico pensar histórico. Los sofistas no comprendieron nunca qué poco plausible era echar mano ingenuamente del tipo abstractamente teleológico de argumentos corrientes en los esfuerzos científicos de sus propios tiempos para retraerlos hasta las etapas primitivas del pensamiento humano.

No obstante, ya hemos visto que en la filosofía religiosa de la época helenística se tomaron muy en serio las enseñanzas de Pródico;[34] y en realidad contenían un núcleo de verdad, como ahora vamos a mostrar. Las teorías de Demócrito ocuparon un lugar al lado de las de Pródico,[35] y merecen mención aquí a causa de la semejanza de su método de abordar el problema. Demócrito parecería merecer también nuestra consideración como un filósofo de la naturaleza par de sus antecesores; pero el gran representante del atomismo no elaboró ninguna teología original, como la que encontramos en Anaxágoras o Diógenes, que nos obligue a prestar especial atención a este aspecto de su filosofía de la naturaleza. Su descripción de la naturaleza en términos de la interacción de incontables átomos en el espacio vacío gobernada por el poder del azar no dejaba ningún lugar a la teleología ni a la deificación de fuerzas algunas de movimiento o de un único primer principio. No obstante, vió Demócrito un serio problema epistemológico en la existencia misma de ideas religiosas en el espíritu humano. Estaba él convencido de que la fuente directa de estas ideas había que buscarla en las apariciones de los dioses que ven los hombres en sus sueños. No explicó estas visiones como alucinaciones, sino que las atribuyó a objetos reales y realmente percibidos. Demócrito llamaba a estos objetos "imágenes" (εἴδωλα) y las concebía como finas membranas que se desprendían de las superficies de las cosas reales y estimulaban los órganos de los sentidos del hombre.[36] No necesitamos dis-

cutir aquí los aspectos fisiológicos de esta hipótesis. Demócrito concebía estas imágenes como teniendo buenos o perniciosos efectos y creía en su significación como portentos, pero explicaba todo esto como un proceso puramente natural, y era a este proceso, como refiere Sexto, a lo que atribuía el origen de la creencia en los dioses entre los pueblos más antiguos.[37] No negaba, pues, por completo los dioses, sino que los relegaba a un reino crepuscular de fenómenos psíquicos materializados, donde, aunque despojados de su peculiar poder y sentido, aún podían aportar la buena o la mala ventura. Describía estas imágenes como de un gran tamaño, mucho mayor que el del hombre, y difíciles de destruir, aunque no absolutamente indestructibles.[38] Demócrito reconocía, pues, la eternidad y la indestructibilidad por propiedades pertenecientes en realidad a los dioses, o al menos como pretensiones cercanas a la realidad, aunque les quitara su propio sentido. Fué incluso tan lejos como para ver en la oración la forma más fundamental de expresar la propia fe en la realidad de lo Divino. Pero también la oración vino a significar algo muy distinto, pues el filósofo sólo podía llegar a admitir una clase de oración razonable, el deseo "de tropezar con imágenes propicias".[39] Demócrito no tenía fe alguna en la idea de una vida después de la muerte como se enseñaba en los misterios, pues sostenía que todo lo que produce la naturaleza está sujeto a decadencia, o hablando con más rigor, a la disolución. "Algunos hombres que nada saben de la disolución de la naturaleza mortal, pero tienen plena conciencia de la maldad de su propia manera de vivir, se consumen a lo largo de toda su vida entre inquietudes y angustias, a la vez que inventan mentirosos mitos sobre el tiempo que sigue a la muerte." Estas palabras nos han llegado como un fragmento de la obra ética de Demócrito *Sobre la Tranquilidad*.[40] Aquí se aparta el filósofo de su teoría de las imágenes, al declarar que ciertos tipos de concepciones religiosas son simplemente el fruto irreal de los remordimientos de conciencia; ficciones patentes, inconscientemente compensatorias, fuente de tormentos que se inflige a sí mismo el espíritu humano a lo largo de la vida. Las sanciones no llegan, en verdad, en el más allá, sino en la propia vida interior del hombre, la cual constituye el verdadero Infierno de éste.[41] Esta idea no brota del cinismo de un puro investigador de la naturaleza absolutamente indiferente para el lado ético del problema. Procede antes bien del complejo juego resultante de la mezcla del pensar psicológico y fisiológico con una refinada cultura ética como la que revela a cada página el tratado *Sobre la Tranquilidad*. De-

mócrito no fundará la conducta humana en falsas autoridades, ni siquiera derivadas de las leyes del estado; tiene fe en la suprema eficacia de una fuerza moral como la propia estimación humana,[42] y esta fe explica el tono característicamente apasionado con que critica la fe en el más allá.

La yuxtaposición de la teoría de las ficciones y la teoría de las imágenes en la obra de Demócrito muestra que abordaba el problema de la religión desde dos distintos lados, preparándonos para una tercera teoría que es en principio igual a la de Pródico. De nuevo volvemos a ser aquí deudores de Sexto. Según Demócrito, observa Sexto,[43] es por intermedio de las maravillas (παραδόξων) de la naturaleza como llegaron los hombres a la idea de Dios; cuando los primeros hombres percibieron los procesos meteorológicos del cosmos, como el trueno y el relámpago, las conjunciones de los astros y los eclipses del Sol y de la Luna, se llenaron de terror y creyeron que estas cosas las causaban los dioses. Análogamente, en los fragmentos sobre papiro del tratado de Filodemo *Sobre la Piedad* encontramos aún otros procesos meteorológicos como el invierno, la primavera, el verano y el otoño designados en relación con Demócrito como cosas que han venido "de arriba"; y nos enteramos de que es este conocimiento lo que llevó a los hombres a honrar las causas productoras de estos procesos.[44] Si alineamos estos nuevos ejemplos con el trueno, el relámpago, los eclipses y otros intimidantes fenómenos, podemos referirlos todos a un solo motivo psicológico situado en la frontera entre el respeto y el temor. Ahora resulta evidente que la explicación que da nuestro autor de la religión por medio de las apariciones en sueños y su teoría del origen de la fe en otra vida, armonizan, por heterogéneas que parezcan, muy pulcramente con la misma actitud psicológica general. Vemos, pues, de golpe que su intento de explicar los primeros atisbos del más allá como oriundos de los remordimientos de conciencia de los que obran mal concuerda muy bien con la teoría del temor. En este ejemplo se trata, a buen seguro, de una angustia verdaderamente íntima, no de ese temor que producen las impresiones sensibles externas, como el trueno y el relámpago. Pero es evidente que hay que conectar la hipótesis de las imágenes con el motivo del temor; pues lo que Demócrito destaca en las imágenes que nos aparecen en sueños no es otra cosa que su tamaño sobrenatural (μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ), en suma, su apariencia terrorífica.[45] Esta explicación de la religión por el sentimiento del temor o del respeto da realmente en una de sus más fuertes raíces. Quizá podamos también aventurar una in-

terpretación semejante de la teoría de Pródico de que el hombre ha hecho la apoteosis de aquellos generosos poderes de la naturaleza que encuentra que le son favorables; pues si despojamos a esta teoría de la forma teleológica y racionalista de que está revestida, reemplazándola por una explicación más psicológica, querría decir que el hombre debe reverencia a lo Divino a causa de su sentimiento de gratitud por las cosas de este mundo que le parecen buenas. Esta interpretación no es sólo un admirable complemento de la teoría del temor de Demócrito; es al par un complemento necesario.

Notoriamente Demócrito, como su conciudadano Protágoras en el mito de Platón,[46] hizo más que tratar el origen de la religión como un problema psicológico abstracto. Le dió aún un lugar en su teoría sociológica concreta del origen de la cultura, asunto de su obra principal, el *Mikros Diakosmos*. Por lo menos, éste parece ser el mejor sitio donde poner el bello fragmento que nos conservó Clemente de Alejandría: "Algunos de los hombres sabios, levantando las manos hacia aquel lugar que llaman los helenos la morada del Aire, dijeron que Zeus habla consigo mismo acerca de todas las cosas, y que él es quien conoce todas las cosas, y da y quita, y es el rey de todo."[47] Patentemente alude esto a aquel memorable momento de la oscura edad primitiva en que la idea de la divinidad alboreó por primera vez en el espíritu de los hombres. Demócrito está en perfecto acuerdo con el espíritu de su propia e ilustrada época cuando ve el origen de las ideas religiosas no en el aletear de un vago sentimiento de la multitud, sino antes bien en el acto de unas pocas almas heroicas que comparecen ante la multitud con solemnes ademanes dirigidos en plegaria al cielo, y pronuncian aquellas palabras que parecen como una manifiesta confirmación de la teoría del temor de Demócrito y muestran que en este temor está latente el germen de la reverencia. Estos hombres son venerables, hombres de sabiduría, lo que el griego llama λόγιοι, el nombre que da Herodoto a los sabios de los antiguos pueblos asiáticos. Todo ello nos recuerda la forma y el concepto del filósofo como tal, con lo que tendemos sin pensarlo a verlo retrospectivamente en el período presocrático como pudieran haber hecho Platón y Aristóteles, aunque la palabra "filósofo" no tenía aún este significado si es que simplemente existía. En rigor, Demócrito tiene presente aquí el tipo de filósofo o λόγιος en que puso su sello el desarrollo intelectual de la cultura jónica, limitándose a proyectar el tipo en los tiempos primitivos. No sólo expresa su lenguaje con una fuerza verdaderamente plástica la notable rela-

ción, en parte de estrecho parentesco, en parte de contraste y oposición, entre el pensador filosófico y la multitud; en las palabras que elige y hasta en el tono del fragmento, ha guardado Demócrito el estilo de los presocráticos. Así estos hombres sabios se presentan como una ilustración tardía de nuestra visión de los viejos pensadores helénicos. Demócrito muestra cómo el filósofo, abrumado por el respeto y la admiración a la vista de las sublimidades de la naturaleza, se hace el heraldo de la divinidad en la forma en que los ve. Estos sabios de los viejos tiempos no están vistos como los inventores del politeísmo popular; hablan más bien de un dios único al que llaman Zeus, cuyo espíritu abraza con el conocimiento todas las cosas y que dirige todas las cosas y es rey de todo. Esta serie de predicados en el estilo del himno pugna con el lenguaje y la forma de las afirmaciones que hacen los filósofos naturales, desde Anaximandro hasta Anaxágoras y Diógenes, acerca de la naturaleza divina que les ha revelado la busca del primer principio del Ser.[48] De esta suerte y al cabo de la larga línea de testimonios del nuevo conocimiento de lo Divino, se proyecta retrospectivamente este conocimiento en la más antigua edad de la raza humana, haciéndose el intento de explicar toda religión por el arquetipo de esa reverente busca e investigación precisamente de que se tiene experiencia personal. Aunque Demócrito mismo pudo haberse inclinado menos que sus antecesores a hacer afirmaciones definidas sobre la divinidad en cuanto tal, no obstante su interés por el origen de la idea de Dios muestra qué vivo papel desempeña en la tradición de los θεολογήσαντες presocráticos y qué directamente estaba percatado de que su propia investigación del mundo natural era una rama del árbol de la pugna primordial del hombre por conocer la naturaleza divina de la realidad.

Es comprensible que Demócrito, el hombre de ciencia que pasó la vida en constante intimidad con el mundo natural y sabía de los numerosos intentos de sus antecesores por sondar la naturaleza de lo Divino a través de la investigación del cosmos, tratase de explicar el origen de la religión en términos muy amplios por las impresiones que hacen sobre el espíritu humano los fenómenos naturales. El sofista Pródico llegó igualmente a una explicación de esta índole, aunque por otro camino. Pero además de la religión cósmica para la cual desplegó el espíritu de la Hélade una profunda susceptibilidad hasta en el último período de la antigüedad, se vieron los sofistas forzados a tomar en consideración otra fuente de certidumbre religiosa, de la que ya Demócrito era consciente al explicar la fe en el más allá. Es el mun-

do de la moral. Como ya hemos señalado, los sofistas fueron los primeros en hacer un cuidadoso estudio teorético de la naturaleza del estado y de la sociedad en relación con su pretensión de educar a los hombres en la ἀρετή política. El hecho de que estudiaron el problema de la validez y el origen de las normas morales aceptadas y las leyes del estado lo ilustra plenamente un fragmento de una obra perdida, *Sobre la Verdad*, de Antifonte de Atenas, descubierto hace unos decenios. El autor considera que el distinguir una doble justicia, la natural y la convencional, es un descubrimiento de primera importancia.[49] Esta distinción, de la que se sabe que es mucho más antigua, habiéndola aplicado ya Parménides y Empédocles a ciertos temas cósmicos y ontológicos, se vuelve de la mayor importancia práctica al usarla sofistas como Antifonte, Hipias y el "Calicles" del *Gorgias* para demostrar que las leyes vigentes y los *mores* aceptados socialmente son producto de una simple convención y de decisiones humanas arbitrarias.[50] Antifonte define la justicia como la conformidad con las leyes del estado en que se vive.[51] Con semejante definición deja espacio libre para su convicción de la relatividad de las leyes del estado, que opone al concepto de justicia natural. Según su teoría, las leyes son cadenas con que sujeta el legislador al individuo y que son de todo punto contrarias a la naturaleza.[52] El hombre que obra naturalmente tiene sólo una norma para sus obras, a saber, lo que encuentra agradable o desagradable, productor de placer o dolor.[53] Antifonte concluye por tanto que el hombre solo obedecerá a la ley mediante la coacción, rechazándola tan pronto como desaparezca esta última. Antifonte habla además de la presencia de un testigo como factor decisivo en la conducta humana.[54] El hecho de que el hombre medio no obrará en la misma forma ante testigos que cuando nadie esté presente le parece a Antifonte un argumento en favor de su tesis de la distinción entre una moralidad y una justicia naturales y otras convencionales.

La presencia o ausencia de testigos desempeña un papel importante en las discusiones sofísticas y platónicas de los problemas éticos, como he mostrado en la sección de mi libro *Paideia* en que discuto el problema de la autoridad moral y de la ley y las perturbaciones que padece en la vida de este período.[55] El mito platónico del anillo de Giges en la *República* ilustra de la manera más impresionante la importancia ética de los testigos. Platón pregunta si un hombre obraría justamente por su propio libre arbitrio si poseyese un anillo mágico que le hicese invisible.[56] Demócrito introduce, como ya vimos, la idea de la propia

estimación en sus máximas éticas porque tampoco es ya capaz de concebir una mera obediencia externa a la ley como base suficiente de la acción.[57] Cuando la validez de la ley del estado quedó íntimamente sacudida por la crítica de los sofistas y por sus esfuerzos por definirla como la expresión de la ventaja de los colocados temporalmente a la cabeza del estado,[58] la restauración de una norma íntima e independiente de los cambios legislativos se volvió el mayor de todos los problemas humanos. En anteriores tiempos había suministrado tal norma la religión, que daba su apoyo a la ley. Pero ¿puede continuar haciéndolo así cuando se critican los orígenes demasiado humanos de la ley y no del todo sin razón? [59] ¿Puede la religión respaldar una legislación basada en intereses egoístas? ¿O no resultará necesariamente envuelta también la religión en el colapso de la autoridad legal?

Éste es el punto de partida de la notable crítica de la religión que encontramos en el largo fragmento conservado del perdido drama satírico de Critias *Sísifo.*[60] Critias, oligarca de convicción, que se encontró forzado a vivir bajo una democracia, era escéptico acerca del orgullo que ponía aquella democracia en la ley como tal;[61] y es del círculo oligárquico de donde surgen aquellas críticas devastadoras de la ley, el pilar mismo del orden democrático, con que nos encontramos en el Calicles de Platón.[62] Ningún otro ha sabido expresar mejor lo que este estrato social superior pensaba del carácter arbitrario de aquellas leyes que la mayoría abrumadora del pueblo reverenciaba como verdaderamente dadas por un dios.[63] Cabe pensar que Critias no estaba aún satisfecho, dado su ilustrado radicalismo, con argumentos de la índole de los adelantados por Calicles en el *Gorgias* de Platón. Por tanto insertó en su *Sísifo* un largo relato del origen de la religión, poniéndolo, como cabe conjeturar, en la boca del hábil héroe de su pieza. En los tiempos primigenios, nos dice (y aquí advertimos a la vez la influencia de prototipos tales como Demócrito y Protágoras), fué la vida de los hombres confusa y caótica, hasta que se desarrolló el arte del gobierno del estado y empezaron los legisladores a encadenar la vida a un orden bien fijado. Para obligar a observar la ley a los pugnaces hijos de la naturaleza, se introdujeron castigos para toda transgresión de que pudieran resultar convictos. Mas a fin de asegurar la obediencia incluso en el caso de la ausencia de testigo, acertaron los sabios legisladores con el recurso de inventar un testigo ideal que ve y oye todas las cosas e instila en los hombres el temor a sus castigos. En suma, inventaron a Dios. Exactamente como los sabios de Demócrito avanzaban desde las filas de los

hombres primitivos señalando a los fenómenos de los cielos, así el sabio y astuto hombre de estado de Critias sube a la escena, presentando a Dios a los hombres: "Existe", nos dice este personaje (pues habla en el estilo de los filósofos naturales),

"Un demonio que rebosa de inmortal vida,
Que oye y ve con su espíritu, pleno
De sabiduría, que lo mantiene todo junto,
Y que mueve divinamente la naturaleza en su carrera.
Él oirá todas las cosas que digan los mortales,
Y puede ver todas las cosas que hagan;
Y si proyectas una secreta diablura,
Jamás escapará a los dioses, pues la suya
Es una sapiencia inmensamente grande."
Tales fueron las palabras con las que introdujo
La más dulce de todas las enseñanzas; mas la verdad
La veló con fraudulento discurso.
Dijo que los dioses residían en aquel lugar
Que más temerían los hombres, en aquel lugar del cual,
Como él bien sabía, a los mortales los han poseído
Espantos o que los ha bendecido con lo que trae alivio
A sus atormentadas vidas — allí, muy arriba,
En ese gran círculo donde brillan los relámpagos,
Donde puede oírse el funesto estruendo del trueno,
Y se divisa la faz estrellada del cielo
(Esa amable obra del arte ensamblador del Tiempo),
Donde las piedras de las estrellas descienden en llamas,
Y la húmeda lluvia emprende su viaje a la tierra.
Tales fueron las causas de consternación que envió
A los hombres y tales los medios por los que los dioses
Fueron asentados en su propia morada
(Lindo juego, ganado con una palabra);
Y así extinguió la ilegalidad con las leyes.

Apenas necesitamos advertir que esta larga *rhesis* está compuesta íntegramente de reminiscencias de la teología presocrática. No sólo los sabios de Demócrito[64] tienen su contrafigura en el astuto legislador de Critias; hasta la descripción de la divinidad misma presenta muchos rasgos con los que ya nos encontramos en Jenófanes y otros. Nuestro autor también echa mano a las teorías de Demócrito y Pródico sobre el origen de la religión para fundirlas en un crisol común.[65] Pero no sigue a estos escritores en el hacer surgir la idea de la divinidad del temor y del sentimiento de gratitud por obra de un proceso puramente natural y automático; por el contrario, el legislador de Critias mira a los cielos de los que bajan así los beneficios como los terrores de la naturaleza, viendo allí el lugar donde alojar más eficazmente su testigo ideal, el Dios que todo lo sabe.[66] Esta sub-

versiva crítica de la ley vigente está basada en la idea de que Dios es simplemente un recurso del sistema político reinante que le da el puesto de un policía en los casos donde no está a punto la mirada de la ley, y este intento de derivar la religión de una deliberada ficción política tiene perfecta coherencia. Dios es el "como si" que sirve para llenar los huecos de la organización del sistema político ya dominante.[67] Es dudoso si estas teorías se proclamaron nunca realmente desde la escena ateniense; el *Sísifo* puede más bien haber sido un drama de clave, pues podemos tener por probado la existencia de obras semejantes a fines del siglo v. En todo caso, esta teoría político-moral del origen de la idea de Dios respira un espíritu mucho más radical que las explicaciones naturalistas de Demócrito y Pródico que presupone.

Entre los sofistas encontramos todos los matices de la filosofía de la religión, desde la defensa positiva de ésta como una dote natural de la humanidad, esencialmente sabia y adecuada para salvaguardar el estado, hasta la destrucción del reino entero de ideas que envuelve la religión por considerarlas como simples impresiones subjetivas o incluso como ficciones engañosas. Es característico de los sofistas y de su época que al abordar este problema empezaron por la naturaleza del sujeto religioso en lugar de seguir a los viejos filósofos de la naturaleza, partiendo de la realidad de lo Divino. Lo Divino resulta ahora arrastrado en el general torbellino de relativización y subjetivización de todos los patrones normativos. Si las teorías de Demócrito y Pródico tenían la intención de hacer plausible el orto de la idea de Dios en la conciencia del hombre, ni siquiera ellas tuvieron nada que decir acerca de la verdad de esta idea. Pródico advierte que las cosas benéficas de la naturaleza las miraron como dioses los primeros hombres. La expresión griega que usa, νομισθῆναι, está relacionada con νόμος;[68] detrás de esto se transparenta el pensamiento de que estas concepciones de seres divinos están realmente basadas en el νόμος solo y no en la φύσις, idea que en otras ocasiones expresa el verbo νομίζω.[69] Hasta cuando un sofista considera la religión con una actitud práctica tan positiva como la de Protágoras en el mito de Platón, hay siempre una consciente y fundamental duda teorética acerca de su verdad absoluta. El tratado de Protágoras *Sobre los Dioses*, quemado públicamente en Atenas, empezaba con estas palabras: "Cuando se trata de los dioses, soy incapaz de descubrir si existen o no, e incluso a qué se parecen por la forma. Pues hay muchas cosas que cierran el camino de este conocimiento, la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana."[70] Las palabras "e in-

cluso a qué se parecen por la forma" faltan en algunos de los autores que citan este famoso pasaje y varios críticos las han puesto en tela de juicio.[71] Pero es claro que el pasaje es una referencia a los dos principales problemas que habían ocupado a los filósofos presocráticos en lo que respecta a los dioses, los problemas de la existencia y de la forma de lo Divino. A la luz de lo que ya hemos visto, es evidente de suyo que la segunda referencia es indispensable aquí.[72] Sólo así podemos ver con claridad a qué se opone Protágoras. Éste se aparta de toda la manera anterior de tratar filosóficamente el problema de lo Divino, negando que haya certeza alguna en punto a él. Una advertencia inicial como ésa pudiera parecer que no deja nada más que decir, como se ha señalado con frecuencia. Si a pesar de ello pudo Protágoras dedicar aún un tratado entero al problema de la fe en Dios, tuvo que darse por satisfecho con un grado algo menor de certeza en el curso de su obra. Pero en este caso con dificultad pudo hacer más que aplicar el patrón de la opinión humana; y esto sería lo más propio del hombre que había declarado que "el hombre es la medida de todas las cosas".[73] En esta forma podemos entender también el sentido del "soy incapaz de descubrir" en la primera cláusula de su tratado *Sobre los Dioses*, y podemos mirar a ver a qué prepara el camino. Con esas palabras restringe el alcance de su afirmación sobre la imposibilidad de conocer los dioses, haciendo de ella la expresión de una opinión individual.[74] Ésta suvo que parecerle la única posición que le permitía combinar el abordar con toda precisión la cuestión de la certeza objetiva con el reconocer, como personalmente lo reconocía, el hecho positivo de la religión y la innegable significación de ésta para el hombre como ser social.[75] Esta manera de abordar la cuestión tuvo que ser también extremadamente simpática a las tendencias de aquellos tiempos; pues a pesar de toda la crítica racionalista y toda la incertidumbre corriente, había un sentimiento creciente de que la religión era indispensable, y la opinión pública se estaba volviendo sensible como nunca antes a los reales y los presuntos ataques contra los dioses del estado. Pero este conservadurismo tuvo que venir enteramente del lado de la moral y la política prácticas. Por aquí podemos comprender hasta cierto punto por qué sugiere Critias que los dioses son una invención de políticos taimados, pues aquí todo se ha reducido a proyectar la situación contemporánea en los tiempos primigenios. La actitud de Protágoras es una actitud de "a buen seguro, pero...". Ciertamente no podemos llamar esto una verdadera solución del problema. Ha llegado la crisis de la idea filosófica

de Dios. Todo intento de resolverla habrá de partir del lado donde se ha vuelto al cabo más evidente y presagia las más graves consecuencias; y éste es el problema de la meta de la vida y la actividad humana, el problema del Bien, que Sócrates y sus seguidores pronto se verán obligados a abordar. No menos en la teología especulativa que en el conjunto de la filosofía señala este momento el comienzo de una nueva época.[76]

NOTAS

Las siguientes son las obras citadas con más frecuencia en las Notas:

Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5. Aufl., por Walther Kranz. Berlín: Weidmann, 1934-5. (Todas las citas de fragmentos de los presocráticos están tomadas a esta edición.)

Diels, Hermann, *Doxographi Graeci*. Berlín: Reimer, 1879.

Jaeger, Werner, *Aristóteles*, versión en español del Fondo de Cultura Económica, México, 1946.

Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, versión en español del Fondo de Cultura Económica, México; 1er tomo, 2ª ed., 1946; 2º tomo, 2ª ed., 1948; 3er tomo, 2ª ed., 1949.

Capítulo I

LA TEOLOGÍA DE LOS PENSADORES GRIEGOS

1. Cf. S. Ag. *Civ. Dei* VI, *praef.*
2. Aunque la demostración del acuerdo total o parcial de los filósofos griegos y romanos con la doctrina cristiana empieza en el libro VI de la *Civitas Dei* con el análisis de la doctrina de los dioses de M. Terencio Varrón, sólo alcanza su clímax en el libro VIII, donde San Agustín dice que el platonismo "trasciende" incluso la filosofía estoica de Varrón en acercarse a la verdad. En cuanto a la idea general véase VIII *praef.*, segunda mitad. Sobre la subordinación de los pensadores presocráticos como precursores de Sócrates y Platón véase *ibid.*, cap. II, donde San Agustín trata brevemente de Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Diógenes y Arquelao. En este capítulo sigue evidentemente un manual histórico. Revistas doxográficas semejantes de la teología de los filósofos griegos bajo los puntos de vista epicúreo y estoico se encuentran en Cic. *De nat. deor.* I y II. Que S. Agustín utilizó este tipo de historia de la filosofía griega resulta claro de sus coincidencias con los *Philosophoumena* de Hipólito (véase R. Agahd en los *Jahrbücher* de Fleckeisen, 1898, pp. 93 *ss.*) Cf. también su referencia a la división del período presocrático en una escuela itálica y una escuela jónica, que encontramos dentro del mismo contexto en Dióg. L. *praef.* 13. Dióg. L. *praef.* 1 habla también de la sabiduría de otras naciones: los persas, babilonios y asirios, indios, celtas, fenicios, escitas, egipcios y libios. En la *Civ. Dei* VIII, cap. IX, donde S. Agustín se refiere por segunda vez a la división de los presocráticos en una escuela jónica y una escuela itálica, añade también los *sapientes aliarum gentium* y enumera exactamente las mismas naciones que Diógenes, con la sola excepción de los fenicios. Indirectamente, remontan Diógenes y S. Agustín a la misma fuente (las *Diadochai* de Soción), pero S. Agustín siguió directamente una obra más reciente que había utilizado la misma tradición (¿una traducción latina de la *Historia de la Filosofía* de Porfirio? Véase Agahd, *op. cit.*, p. 106, n. 2).

3. S. Ag. *Civ. Dei* VI, cap. V, revela la estructura sistemática de la teología de Varrón en aquella obra. Véase lo que dice en su caracterización de la obra de Varrón en los capítulos anteriores, II-IV. S. Agustín cita y analiza tan extensamente las *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, que la filología moderna ha podido intentar una reconstrucción parcial de la obra. Véase R. Agahd, *De Varronis rerum divinarum libris I, XIV-XVI ab Augustino in libris De civitate Dei IV, VI, VII exscriptis*, Leipzig, 1896.
4. Véase S. Ag. *Civ. Dei* IV, cap. XXVII; VI, cap. V. En este último pasaje escribe: "...tria genera theologiae dicit esse (*scil.* Varrón), id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon [appellari], alterum physicon, tertium civile...." Varrón tomó esta división a una fuente filosófica, como prueban sus propias palabras, citadas por S. Agustín: "Deinde ait: 'Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi.'" Cf. K. Reinhardt, *Poseidonios* (Munich, 1921), p. 408, n. 1, sobre la fuente estoica de Varrón.
5. S. Ag. *Civ. Dei* VIII, cap. IV (p. 250, 17, Dombart): "Iste ipse Varro propterea se prius de rebus humanis, de divinis autem postea scripsisse testatur, quod prius extiterint civitates, deinde ab eis haec (i. e. res divinae) instituta sint." La idea de Varrón de la primacía del estado en materia de religión se expresa aún más dogmáticamente en las palabras citadas por S. Ag. *loc. cit.* 26: "Sicut prior est, inquit, pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium, ita priores sunt civitates quam ea quae a civitatibus instituta sunt." Varrón escribe sobre los dioses romanos y la religión romana. En la medida en que son romanos, le parecen pertenecer a la nación romana tan claramente como cualquier otra institución del estado. Pero S. Agustín observa que Varrón hizo una interesante restricción respecto a su propia creencia en la primacía del estado en materia religiosa. Dice que si Varrón no se hubiera ocupado especialmente con los dioses romanos, sino con la naturaleza de lo Divino en general ("si de omni natura deorum scriberet"), habría colocado primero la religión. En otras palabras, su distinción estoica de una teología mítica, política y natural está en conflicto no resuelto con su afán político y patriótico de inmortalizar el sistema religioso nacional de Roma. Bajo el punto de vista de la verdad absoluta que mantiene la filosofía, viene primero Dios y después las cosas humanas. Pero evidentemente los dioses romanos no son para Varrón lo mismo que la verdad absoluta en materia de religión. El Pontífice Máximo Aurelio Cotta, en el libro tercero de Cic. *De nat. deor.* (esto es, Cicerón mismo), cree haber encontrado un camino para escapar a este dilema, fundando la religión del estado romano en la sola *auctoritas*, esto es, tomándola como cosa de la voluntad y del deber cívico, a la vez que toma una posición de escepticismo filosófico respecto a la capacidad del espíritu humano para conocer una verdad metafísica absoluta. Las *Antiquitates* de Varrón estaban dedicadas a César pontífice (cf. S. Ag. *Civ. Dei* VII, cap. XXXV; Lact. *Inst. div.* I. 6, 7) y por consiguiente tienen que haberse publicado en 47 a. de c. Cicerón escribió su obra *De natura deorum* en el 45. Ésta da la respuesta al problema de Varrón. Su combinación de autoritarismo voluntarista y agnosticismo metafísico es aún más romana que el conflicto patriótico del corazón de Varrón.

6. S. Ag. *Civ. Dei* VI, cap. X (p. 269, 11, Dombart[2]): "Hanc libertatem Varro non habuit; tantum modo poetican theologiam reprehendere ausus est, civilem non ausus est, quam iste concidit." El *iste* de este pasaje es Séneca, "nam in eo libro quem contra superstitiones condidit, multo copiosius atque vehementius reprehendit ipse civilem istam et urbanam theologiam quam Varro theatricam atque fabulosam" (p. 267, 9, Dombart). S. Agustín pone, pues, en contraste la coherencia verdaderamente filosófica de Séneca con el compromiso de Varrón. La actitud de S. Agustín parece seguir el ejemplo de Séneca. Pero naturalmente que no debe pasarse por alto el hecho de que en tiempo de S. Agustín había el Imperio romano adoptado oficialmente la fe cristiana como religión de estado. Por consiguiente, el frente que oponía la polémica cristiana a los dioses paganos no se dirigía contra la religión protegida por el estado, sino contra aquellos patriotas de la vieja escuela que pensaban que Roma y su destino eran lo mismo que sus viejos dioses; véase S. Ag. *Civ. Dei* I, cap XXXVI. Sobre la análoga actitud de Isócrates y los conservadores atenienses en el siglo IV véase mi *Paideia*, III, p. 149.
7. S. Ag. *Civ. Dei* VI, cap. IV (p. 250, 20, Dombart): "Vera autem religio non a terrena aliqua civitate instituta est, sed plane caelestem ipsa instituit civitatem. Eam vero inspirat et docet verus Deus, dator vitae aeternae, veris cultoribus suis." Análoga actitud universalista ante los dioses particulares de los estados (ἔθνη) toman el *Epinomis* seudoplatónico, 984 a y Aristóteles; cf. mi *Aristóteles*, p. 165.
8. S. Ag. *Civ. Dei* VI, cap. VI (p. 255, 27, Dombart) dice dirigiéndose a Varrón: "Quanto liberius subtiliusque ista divideres, dicens alios esse deos *naturales*, alios ab hominibus *institutos*."
9. Filodemo Περὶ εὐσεβείας (p. 72, Gomperz): παρ' 'Αντισθένει δ' ἐν μὲν τῷ φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς κατὰ δὲ φύσιν ἕνα. Cf. Cic. *De nat. deor.* I. 13, 32, que dice literalmente lo mismo. (Ambos siguen una fuente común: el libro de Fedro el epicúreo Περὶ θεῶν. Cf. Diels, *Doxographi*, p. 127.)
10. Un pasaje como el citado más arriba en la n. 8 hace sumamente probable que S. Agustín opusiera su dicotomía de *dei naturales* y *dei ab hominibus instituti* a la tricotomía de Varrón, no simplemente como una improvisación de su propia cosecha, sino con plena conciencia de la existencia de semejante dicotomía en la tradición filosófica. La famosa división de Antístenes (cf. n. 9) la citan expresamente algunos de los Padres de la Iglesia Latina anteriores a San Agustín; véase Minucio Félix, *Oct.* 19, 8, y Lact. *Inst. div.* I, 5, epit. 4. Otros autores cristianos mencionan la teología de Antístenes, del dios único, invisible y sin forma, sin mencionar la dicotomía; cf. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, II. Teil, I. Abt., 5. Aufl., p. 329, n. 1. Como Minucio Félix en su *Octavius* y Lactancio en el libro primero de sus *Institutiones divinae* utilizaron igualmente las *Antiquitates rerum divinarum* de Varrón como fuente (cf. R. Agahd, *op. cit.*, en n. 2, pp. 40 *ss.*), parece que los tres hayan tomado de Varrón la dicotomía de Antístenes; pues aquél la mencionaba probablemente en el libro primero de sus *Antiquitates* en conexión con la tricotomía de su preferencia, porque deseaba salvar la validez independiente de los dioses del estado romano. Para conciliar ambas divisiones, trató S. Agustín de subordinar los tres *genera theologiae* de Varrón al esquema bifurcado de Antístenes, re-

duciendo el *genus mythicon* al *genus civile;* cf. *Civ. Dei* VI, cap. VII: "revocatur igitur ad theologian civilem theologia fabulosa theatrica scaenica." En las fiestas de los dioses del estado se recitaba poesía dramática. S. Agustín añade las palabras *theatrica scaenica* a *fabulosa* para conectar la teología mítica con el estado.

11. S. Ag. *Civ. Dei* VI, cap. V, cita *genus physicon* y *genus mythicon* varias veces directamente del texto de Varrón. Pero dice (p. 252, 23, Dombart): "secundum autem (genus) ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit." De estas palabras puede concluirse que el término latinizado *theologia naturalis* debió de introducirlo antes del tiempo de S. Agustín algún otro filósofo latino. Él fué probablemente quien llamó la atención de S. Agustín sobre la teología de Varrón (¿Mario Victorino?).
12. Sobre lo que sigue véase mi *Humanism and Theology* (The Aquinas Lecture 1943,. Marquette University Press, Milwaukee), pp. 46 *ss.*
13. Plat. *Rep.* II. 379 a: οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν; Platón mismo explica la nueva palabra θεολογία: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον. El acuñar la palabra indica la importancia que tiene bajo el punto de vista de Platón la actitud del espíritu que trata de expresar aquélla. La teología es en cierta forma la meta y centro mismos de su pensamiento. En su última obra, las *Leyes*, encontramos un sistema completo de teología cuando en el libro X recalca Platón la importancia del alma para una visión teológica de la realidad. En el *Timeo* aborda el problema de lo Divino bajo el punto de vista de la naturaleza y la cosmogonía; lo Divino se presenta allí como el demiurgo. Sobre estas dos formas de abordar el tema como fuentes de la teología de Platón, cf. la monografía más reciente sobre el asunto, *Plato's Theology* por Friedrich Solmsen (Ithaca, 1942). Pero aunque el *Timeo* y las *Leyes* son las discusiones más explícitas de Dios y los dioses que hay en los diálogos de Platón, hay otras exposiciones del problema en la filosofía moral de éste. Quisiera tratar de ellas con más detalle en una continuación de este volumen, destinada a discutir la teología de Platón y Aristóteles. Entretanto me remito al esbozo que di en *Paideia*, II, p. 348. Allí traté de mostrar que la manera principal y más original de abordar el problema de Dios que encontramos en la filosofía de Platón es lo que puede llamarse la manera paidéutica: Dios como medida de las medidas.
14. Véase Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 324b53 *ss.*, s. v. θεολογεῖν, θεολογία, θεολογική, θεολόγος.
15. Es probable, si no seguro, que el desarrollo de este grupo de palabras tal como lo encontramos en las obras de Aristóteles se iniciara en la escuela platónica, como la mayor parte de la terminología de Aristóteles, pues que el interés de éste por el problema teológico deriva de su fase platónica.
16. Cf. Arist. *Metaf.* E I, 1026a19 y el pasaje paralelo K 7, 1064b3 en el duplicado de los libros ΒΓΕ que tenemos en nuestro texto de la *Metafísica* en K 1-8.
17. Arist. *Metaf.* B 4, 1000a9: οἱ ... περὶ ῾Ησίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὑτούς (se los pone, pues, en contraste con el pensamiento científico); Λ 6, 1071b27: οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες (Ferécides), como opuestos a οἱ φυσικοί; N 4, 1091a34 habla de οἱ θεολόγοι que no pusieron la etapa más perfecta

en el principio del mundo y los compara con τῶν νῦν τινες (Espeusipo); A 3, 983b28: τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας (Homero y Hesíodo, cf. 30). A éstos se los pone en contraste con Tales y la filosofía natural jónica. *Meteorol.* II. 1, 353a35: οἱ ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας.

18. Véase mi *Aristóteles,* p. 151.
19. Arist. *Metaf.* Λ 8, 1074b1: παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τ' εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν. ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τινὲς λέγουσιν.... Las mismas palabras, οἱ ἀρχαῖοι καὶ παμπάλαιοι, las usa Aristóteles con respecto a las teologías míticas de Homero, Hesíodo, Ferécides y otros, en los pasajes recogidos en la n. 17.
20. Edward Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (2 vv., Glasgow, 1904).
21. Paul Elmer More, *The Religion of Plato* (Princeton, 1921).
22. Cf. n. 13.
23. De la literatura anterior sobre este asunto debe mencionarse la obra póstuma de Otto Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie* (Leipzig, 1911). El título es algo engañoso, puesto que sugiere un libro acerca de las ideas de los filósofos griegos sobre la naturaleza de la religión como fenómeno general. En realidad trata de la física y la ética y abarca su desarrollo hasta el período helenístico. Discute por extenso las ideas meteorológicas de los distintos pensadores del período presocrático. *The Religious Thought of the Greeks* de Clifford Herschel Moore (Cambridge, 1925) es de mayor alcance que el presente libro, como implica la palabra "religioso". Los poetas están en primer término, y se excluye la filosofía de los presocráticos, a excepción de Pitágoras, tratado juntamente con el orfismo y los misterios. Moore considera evidentemente a los otros presocráticos como simples físicos, en el sentido de Burnet, que no merecen tener puesto en su esquema. Una actitud distinta y más positiva hacia los presocráticos se encuentra en una monografía más reciente de R. K. Hack, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates* (Princeton, 1931). *God and Philosophy* de Étienne Gilson (New Haven, 1941) no trata los filósofos presocráticos explícitamente, aunque el autor reconoce su importancia para el tema.
24. En el libro de O. Gilbert (véase n. 23) se toman en cuenta de un extremo a otro las ideas físicas de los presocráticos, pero tendiendo a oscurecer el aspecto religioso más bien que a sacarlo claramente a luz.
25. Theodor Gomperz, *Greek Thinkers* (v. I, Londres, 1906), y John Burnet, *Early Greek Philosophy* (4th ed., Londres, 1930), son los representantes más característicos de este tipo. El que en sus obras se recalque unilateralmente el lado físico de la filosofía presocrática es un producto del ciencismo del siglo XIX y de su horror a todo lo metafísico. Eduard Zeller, que pertenecía a la vieja escuela alemana y que fué en realidad el fundador de la historia de la filosofía en el siglo XIX, se inspiró en sus comienzos en el pensamiento de Hegel, pensamiento ampliamente fundado en una interpretación filosófica de la historia de las ideas. Por consiguiente y a pesar de su interés creciente por el ele-

miento científico de la especulación presocrática, Zeller se percató de lo que ésta implicaba metafísicamente mucho más que sus modernos sucesores, aun cuando en su primer volumen sobre los presocráticos no escapó a la construcción dialéctica del progreso intelectual hecha por Hegel.

26. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, pp. 207-12 y 243-58.

27. Véase Arist. *Metaf.* A 3, 983b27. Aristóteles se refiere probablemente a Plat. *Teet.* 181b. En punto a otros pasajes platónicos véase W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, I, p. 130.

28. οἱ πρῶτοι θεολογήσαντες (Homero y Hesíodo) están puestos en contraste con ἡ νῦν γένεσις, *Metaf.* A 3, 983b28. οἱ πρῶτοι φιλοσοφήσαντες (Tales, etc.), *Metaf.* A 2, 982b11 y A 3, 983b6, están puestos también en contraste con la filosofía de la época misma de Aristóteles. La filosofía presente puede compararse evidentemente así con los πρῶτοι θεολογήσαντες como con los πρῶτοι φιλοσοφήσαντες: es la continuación de unos y otros.

29. Arist. *Metaf.* B 4, 1000a4 y 18. Las palabras μυθικῶς σοφίζεσθαι se refieren a lo que Aristóteles había dicho antes acerca del tipo del pensamiento teológico de Hesíodo.

30. Véase n. 28.

31. *Ilíada* XIV, 201 y 302, 246. Véase n. 19, las palabras ἐν μύθου σχήματι y μυθικῶς προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν.

32. La Fábula de Océano y Tetis contada en la *Ilíada* XIV. 201 ss. muestra el mismo agudo interés por el fondo genealógico de los dioses olímpicos que encontramos en la *Teogonía* de Hesíodo y posteriores poemas épicos del tipo teogónico. Wilamowitz, *Die Ilias und Homer* p. 317, dice que el poeta de la *Ilíada* XIV había perdido la actitud ingenua ante los viejos mitos. El espíritu de la "ciencia" jónica opera ya en él, que es sensible a la especulación teológica. En un caso semejante, relativo al catálogo de las Nereidas en la *Ilíada* XVIII. 39 ss., Zenodoto (escol. Ven. A) habla del "carácter hesiódico" de los versos (cf. Hes. *Teog.* 243 ss.). Otro crítico alejandrino, Calístrato, dice que en el manuscrito argólico de la *Ilíada* no existían en absoluto esos versos.

33. Hes. *Teog.* 27.

34. Véase *Paideia*, I, p. 93.

35. Hes. *Teog.* 33 lo llama, brevemente, μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων; pero véase el anuncio más detallado del contenido de la *Teogonía* en 105 *ss.*, si estos versos pertenecen realmente a Hesíodo y no se deben a posterior expansión rapsódica de su poema.

36. La frase misma en que Hesíodo resume su poema, μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων *(Teog.* 33), parece ser contradictoria consigo misma bajo el punto de vista de la lógica moderna. Pero αἰὲν ἐόντες significa "duraderos" y por tanto "inmortales", no "eternos" en sentido filosófico estricto.

37. Cf. la constante reiteración de palabras como τέκε, γείνατο, ἐξεγένοντο en la *Teogonía* de Hesíodo.

38. Las genealogías de héroes y heroínas en verso o prosa de que tenemos noticias o poseemos fragmentos en autores antiguos posteriores parecen derivadas de las exposiciones genealógicas de los dioses. Por lo mismo se atribuyeron a Hesíodo la mayoría, las que estaban en verso. La presente forma del texto de la *Teogonía* de Hesíodo, ampliada evi-

dentemente por adiciones posteriores de los rapsodas que lo recitaban, muestra al final del poema una transición gradual a la genealogía de los héroes.

39. Véase *Paideia*, I, pp. 82 *ss.*
40. Más que nada es esta manera tan coherente de abordar teológicamente los problemas reales de la vida y del pensamiento lo que garantiza la unidad de autor de la *Teogonía* y los *Trabajos y Días*. Cf. *Paideia*, I, p. 84.
41. Yo no dudo que los famosos versos (*Trabajos y Días*, 11 *s.*), οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν εἰσὶ δύω, con que empieza Hesíodo su admonición a Perses, son, como se ha dicho con frecuencia, una referencia expresa a su propia *Teog.* 226, donde había mencionado sólo una Eris. Es característico del espíritu de Hesíodo el empezar justo con un tema teológico tan sutil. Con toda evidencia es profundamente importante para él y plantea el problema entero del trabajo y el mal en la vida humana.
42. Rebeldes son los hijos de Japeto y Climena, *Teog*, 507 *ss.* Véase la conclusión teológica que se saca del catálogo de los varios castigos impuestos a Menecio, Atlas y Prometeo al fin del relato, *ibid.* 613. Hesíodo entiende también en términos morales y teológicos el destierro de Cronos y los Titanes al mundo inferior.
43. Hes. *Teog.* 116.
44. Arist. *Fís.* IV. I, 208b31.
45. Hes. *Teog.* 700.
46. *Ibid.* 116: ἤ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί....
47. Cf. Arist. *Metaf.* A 3, 984b23; A 8, 989a10; B 4, 1000a9.
48. Hes. *Teog.* 120.
49. Véase Platón, *Simp.* 178 b, que pasa breve revista a las repercusiones que tuvo en el pensamiento y la literatura primitivos de Grecia la idea de Hesíodo de que Eros fué una de las más antiguas divinidades.
50. La relación de Hesíodo con la vieja tradición mítica se parece a la de los teólogos cristianos con la tradición de la Biblia. Aunque Hesíodo aplica su razón a la interpretación o reconstrucción de los mitos, la autoridad objetiva de éstos sigue siendo inconmoviblemente el punto de partida de su pensamiento. Ni Aristóteles ni siquiera Platón parecen haber comprendido esto al usar una frase como ἐν μύθου σχήματι en un sentido casi equivalente a lo que llamaríamos subjetivo y arbitrario. Arist. *Metaf.* B 4, 1000a9, dice que Hesíodo y todos los demás θεολόγοι sólo han pensado en darse satisfacción a sí mismos (μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὑτούς), aludiendo evidentemente a la forma mítica del pensamiento de todos ellos.

Capítulo II

LA TEOLOGÍA DE LOS NATURALISTAS MILESIOS

1. El origen oriental de algunas de las ideas religiosas de Hesíodo lo defiende R. Reitzenstein en Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland* (Leipzig, 1926), p. 55 *s.* Véase también Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* (Stuttgart, 1921), Bd. II, p. 190.

2. En el lenguaje jurídico de los oradores áticos se encuentra con frecuencia τὰ ὄντα en el sentido de lo que es propiedad de una persona, como un equivalente del nombre οὐσία, en frases como τῶν ὄντων ἐκβάλλειν o ἐκπίπτειν τῶν ὄντων. En el amplio sentido de todo lo que "existe" tiene que haberse usado la palabra desde el comienzo mismo de la filosofía natural griega. Significa entonces, hablando bajo el punto de vista platónico, lo que perciben nuestros sentidos en el mundo exterior. Platón encontró por tanto necesario diferenciar el ser del mundo invisible de los *noúmena* respecto de los ὄντα en este sentido presocrático y lo llamó τὸ ὄντως ὄν. Encontramos τὸ ἐόν y τὰ ἐόντα en el más antiguo filósofo presocrático de que poseemos fragmentos coherentes, Parménides de Elea, y esto puede conducir al error de pensar que τὰ ὄντα fué desde el comienzo un término metafísico; pues algunos de los intérpretes han dado a la palabra en Parménides una significación semejante a la que tiene en Platón: un "ente" de carácter puramente inteligible. Pero Heráclito, Meliso y Empédocles usaron τὰ ὄντα en el sentido de toda existencia natural, y es más que probable que al hacerlo así se limitaran a seguir el ejemplo de sus precursores milesios. Parménides tomó evidentemente la palabra de ellos y analizó lo que implicaba lógicamente, con vistas a revolucionar el concepto ingenuo y sensible de existencia adoptado por los milesios. El término τὰ ὄντα en el llamado fragmento de Anaximandro, donde significa todas las cosas individuales existentes, refleja con toda probabilidad el lenguaje auténtico de este primitivo pensador. Él y los demás filósofos jonios de la naturaleza se limitaron a seguir a Homero y el uso de la lengua épica. Homero y Hesíodo hablan de τὰ ἐόντα como de aquello que existe al presente en contraste con τὰ ἐσσόμενα y τὰ πρὸ ἐόντα, las cosas que serán en el futuro y fueron en el pasado. Esta oposición misma prueba que la palabra apuntaba originalmente a la presencia inmediata y tangible de las cosas. Los ἐόντα de Homero no existieron en el pasado ni existirán en el futuro. No excluían aún la γένεσις ni la φθορά, como pensaba Parménides que hacían. En este respecto fueron los más antiguos pensadores perfectamente homéricos.

3. Tucídides I. 21 dice que la tradición de los antiguos poetas y logógrafos no es susceptible de refutación y que en su mayor parte se cambió con el tiempo en fábula (τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνενικηκότα. Estas palabras son realmente intraducibles). Plat. *Rep.* 522 a emplea μυθώδεις λόγοι como opuestos a los ἀληθινοί y habla de μυθικός τις ὕπνος, *Fedr.* 265 c. Tucídides, *loc. cit.*, deriva la tendencia de la tradición poética a la exageración de su carácter himnódico. Arit. *Metaf.* B. 4, 1000^{a}18, Λ 8, 1074^{b}3, *De caelo* II, 1, 284^{a}23 emplea μυθικός en el mismo sentido negativo. Pero aunque este adjetivo pertenezca sólo al período ático de la lengua griega y no existiera en tiempos de Tales y Anaximandro, la actitud crítica que revela frente al mito se originó mucho antes, como prueba Jenófanes, que llama los relatos sobre los titanes y gigantes "ficciones de los antiguos" (πλάσματα τῶν προτέρων). Solón, contemporáneo de los pensadores milesios, acuñó la frase citada por Aristóteles, πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί, y aun antes de ellos había Hesíodo reconocido que mucho de lo que le inspiraban cantar al poeta las Musas eran ψεύδεα.

4. Arist. *Metaf.* Γ 3, 1005^{a}31 habla de los primeros filósofos como οἱ

φυσικοί y define el objeto de su especulación como περὶ τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος.

5. *Ilíada* XIV. 246 Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται. En vez de emplear la construcción con el dativo (γένεσις para todos), pudiéramos llamarle πάντων γένεσις, lo mismo que se le llama θεῶν γένεσις en XIV. 201. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4th ed. (Londres, 1930), pp. 11 *ss.*, va demasiado lejos al tratar de probar que φύσις no tenía nada que ver con el origen de las cosas y significó desde el comienzo sólo la sustancia primaria. En el desarrollo de la lengua filosófica vino ciertamente a significar cada vez más la realidad persistente y fundamental de la cual (ἐξ οὗ) salió todo, pero en la palabra está igualmente entrañado el proceso de emergencia que encierra el principio. La terminación -σις no permite duda alguna acerca de ello, y la ecuación de φύσις y γένεσις afirmada explícitamente por Platón en las *Leyes* 892 c lo confirma. Nadie podría sostener en serio que γένεσις significaba primariamente aquello de que se hizo una cosa (τὸ ἐξ οὗ) y sólo secundariamente, o en ningún caso, el acto por el que se generó. Lo mismo es cierto de φύσις, y es un hecho que todos los φυσικοί se interesaron por la cosmogonía. Este interés por lo que πρώτιστα ἐγένετο es tan viejo como la humanidad misma y se encuentra en la literatura griega no más tarde que al comienzo de la *Teogonía* de Hesíodo. La convicción que albergaban los primeros filósofos naturales de que aquello de que se había generado todo no tenía a su vez principio, no disminuyó en nada su interés por el problema del principio del mundo. Véanse los siguientes ejemplos de φύσις = origen, proceso de desarrollo: Emp. B 8, 1, φύσις οὐδενός ἔστιν ἁπάντων θνητῶν, οὐδέ . . . τελευτή (donde φύσις = γένεσις, τελευτή = φθορά); Arist. *Fís.* II. 1, 193b12, ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν. En esta última frase tenemos ambas significaciones claramente distinguidas: (1) φύσις = origen, desarrollo y (2) φύσις = naturaleza de una cosa.

6. Véase. Arist. *Metaf.* A 3, 983b18 (Tales, A 12). De esta fuente se derivan los demás testimonios antiguos.

7. Plat. *Leyes* 899 b; véase Arist. *De anima* I. 5, 411a7 (Tales A 22).

8. Plat. *Leyes* 967 a. Véase también Aecio I. 7, 11 (Diels, *Doxographi*, p. 301).

9. *Epinomis* 991 d. Sobre la conexión de la religión astral de los filósofos helenísticos con la astronomía de su tiempo véase mi *Aristóteles*, p. 162.

10. Arist. *De anima* I. 2, 405a19 (Tales A 22) menciona una tradición (probablemente oral) que atribuía a Tales la teoría de que el imán tenía alma porque atraía el hierro. Aristóteles coloca por tanto a Tales en el grupo de aquellos pensadores que creían que el alma era ante todo y sobre todo un principio de movimiento, generalización un tanto demasiado atrevida. De la famosa sentencia de que "todo está lleno de dioses", Aristóteles, en otro pasaje del *De anima* (I. 5, 411a7, Tales A 22), deriva explícitamente la idea de que Tales concebía el universo entero como animado. Así, pues, Aristóteles parece tratar de combinar aquel apotegma con la tradición de la teoría del imán de Tales, a fin de probar su interpretación de que Tales pensaba que el mundo entero estaba animado, incluso en su parte inorgánica. Los historiadores modernos de la filosofía han aceptado en su mayoría la teoría de

Aristóteles como un dogma y fundado en esta base su reconstrucción de la filosofía de Tales. Hasta los autores antiguos posteriores que siguieron las pérdidas Φυσικῶν δόξαι del discípulo de Aristóteles, Teofrasto, hablan en términos un tanto dogmáticos del alma del mundo que admitía Tales y la interpretan como el espíritu del mundo (νοῦς τοῦ κόσμου, Aecio; *mentem*, Cicerón; véase Tales A 23), a la manera del estoicismo contemporáneo. De este "espíritu" decían que era Dios. Pero patentemente es todo esto simple conjetura, y no sabemos nada acerca del concepto de Dios de Tales. Únicamente tenemos la sola sentencia que tomó Aristóteles por punto de partida: "todo está lleno de dioses". Platón la cita sin mencionar a Tales (véase n. 7), mientras que Aristóteles la atribuye a éste. En realidad importa muy poco que Tales acuñara el epigrama o no: el espíritu de la primera filosofía griega de la naturaleza encuentra su auténtica expresión en esas palabras. Véase J. Burnet, *op cit.*, p. 50.

11. Arist. *De part. anim.* I. 5, 645^a17 (Heráclito, A 9).
12. Burnet, *op. cit.*, p. 50, n. 2, piensa que la anécdota es una simple variante del apotegma de Tales. Existía en realidad una variante según la cual era Heráclito y no Tales quien había dicho que todo está lleno de dioses (véase Dióg. L. IX. 7: [Heráclito decía] πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη). Pero la historieta contada por Aristóteles alude más bien a la consabida frase de Tales, aplicándola ingeniosamente a la situación del momento.
13. Aecio, *Plac.* I. 3, 3 (Diels, *Doxographi*, p. 277, Animandro A 14); Simpl. *De caelo* 615, 13 (Anaximandro A 17).
14. Burnet, *op. cit.*, pp. 54 *ss.* Cf. Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel Pensiero dei Greci* (Florencia, 1934). En su artículo "L'Infinità divina nelle teogonie greche presocratiche" (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933, pp. 72 ss.), el mismo autor ha tratado de rastrear la idea de infinitud en las teogonías post-hesiódicas, que son un importante testimonio de ella. Yo no las discuto en este punto, pero les he dedicado un capítulo especial, porque estoy convencido de que el cuadro del desarrollo histórico de la más antigua filosofía natural ha padecido una confusión creciente en la última generación por obra de la infundada suposición de que todo el pensamiento teogónico es prefilosófico, incluso en sentido cronológico. La sana deflación que han padecido últimamente nuestras ideas acerca de la religión órfica de la primitiva Grecia es una razón más para ser cauto al interpretar el comienzo del pensamiento puramente racional en Jonia poniéndolo en contraste con un fondo hipotético de especulación órfica.
15. Simpl. *Fís.* 24, 13 (Anaximandro A 9): τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων 'Αναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. Cf. Hip. *Ref.* I. 6, 1-7 (Diels, *Doxographi*, p. 559, Anaximandro A 11): Θαλοῦ τοίνυν 'Αναξίμανδρος γίνεται ἀκροατής. 'Αναξίμανδρος Πραξιάδου Μιλήσιος... οὗτος μὲν οὖν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοὔνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς. He citado el pasaje de Hipólito junto con el que se encuentra en Simplicio porque será de cierta importancia para la discusión del texto de éste último.
16. Arist. *Fís.* III. 4, 203^b6 (Anaximandro A 15): ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι

δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὖσα· τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς. διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον: ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ 'Αναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.

17. Es evidente, incluso por las propias palabras de Aristóteles, que la parte del pasaje citado antes, n. 16 (*Fís.* III. 4, 203b6), no puede ser una simple reflexión de Aristóteles mismo, sino que tiene que contener la argumentación misma de los filósofos que admiten en lo *apeiron*. Pues en 203b15, después de referirse a Anaximandro, sigue Aristóteles así: τοῦ δ' εἶναί τι ἄπειρον ἡ πίστις ἐκ πέντε μάλιστ' ἂν συμβαίνοι σκοποῦσιν; entonces enumera estas cinco razones. Evidentemente tampoco son de origen puramente aristotélico, pero al mismo tiempo resumen el propio punto de vista de Aristóteles y por eso son distintas de la argumentación anterior, que Aristóteles atribuye expresamente a "Anaximandro y la mayoría de los filósofos naturales". Véase Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, p. 20.

18. En *Metaf.* A 4, 985a18 y 29, después de aquellos pensadores que admitían sólo un principio (material), nombra Aristóteles a Anaxágoras y Empédocles como los representantes de una segunda causa (ὅθεν ἡ κίνησις), por haber introducido Anaxágoras el νοῦς y Empédocles la φιλία y el νεῖκος. Aquí (985a12) remite Aristóteles explícitamente a su *Física*.

19. Arist. *Fís.* III. 4, 203b13 pone en fila los predicados ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον —estas palabras están espaciadas en los *Vorsokratiker* de Diels como pertenecientes a la cita de Anaximandro— y, precediéndolos, ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον y περιέχειν απαντα καὶ πάντα κυβερνάν.

20. Véase la cita en n. 16 (*Fís.* III. 4, 203b6, ἅπαντα γὰρ ... πέρας).

21. Véase n. 15.

22. Simpl. *Fís.* 23, 31; cf. 25, 6; 27, 11 y 154, 14-23. Véase la lista de todos los pasajes en que las Φυσικῶν δόξαι de Teofrasto están citadas explícitamente por Simplicio en su comentario a la *Física* de Aristóteles, vol II, p. 1447 (ed. Diels). Cf. la colección de los fragmentos hecha por Diels en *Doxographi Graeci*, pp. 475 *ss.*, para reconstruir la obra perdida de Teofrasto.

23. Véanse los dos pasajes en n. 15.

24. Simpl. *Fís.* 7, 13: καὶ στοιχεῖα πρῶτος αὐτὸς [Platón] ὠνόμασε τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς ὁ Εὔδημος ἱστορεῖ. Este fragmento, que no está incluído en la colección de los fragmentos de Eudemo hecha por Spengel (cf. la edición Diels de Simpl. *Fís.*, p. 1445), no parece pertenecer a la *Física* de Eudemo, la obra más citada por Simplicio, sino a la Γεωμετρικὴ ἱστορία, que sólo está citada en pp. 60, 22 y 31 (cf. 55, 23). Simplicio no alude a la *Física* de Eudemo con el ἱστορεῖ. De Simpl. 7, 13-17 inferimos que Eudemo hizo primero una lista sistemática de invenciones como la del concepto de στοιχεῖον. En este pasaje se dice también que Platón fué el primero en distinguir principios elementales, que llamó elementos, de la *causa efficiens*, *causa finalis* y *causa exemplaris*, las ideas, mientras que Aristóteles inventó más tarde los conceptos de materia y forma. La cita de Eudemo va seguida (p. 55, 23-7) por la afirmación de que Hipócrates de Quíos inventó la

cuadratura del círculo mediante *lunulae*. Proclo, *In Eucl.* 352, 14, registra que Eudemo hacía remontar, en su *Historia de la Geometría*, cierta proposición matemática a Tales. Evidentemente este ἀνάγειν era característico del método peripatético de tratar la historia de la filosofía y de la ciencia.

25. Burnet, *op. cit.*, p. 57, n. 1. Véase el texto del pasaje de Simplicio más arriba, n. 15.

26. Una ojeada al Índice de Kranz a los *Vorsokratiker* de Diels, s. v. ἀρχή, especialmente a la sección ἀρχή = *Prinzip*, es muy instructiva. La mayoría de los pasajes son de los llamados pasajes A, esto es, tomados de fuentes doxográficas. Sólo unos pocos parecen probar que ἀρχή aparece en este sentido también en pasajes B, esto es, fragmentos directos. Pero en el pasaje tomado de Empédocles no pertenece el término ἀρχή al texto del fragmento, sino más bien a las palabras del autor posterior que lo cita. Diels espacía erróneamente la palabra como si fuese de Empédocles. Los pasajes tomados de Filolao no prueban nada, puesto que el libro que existe bajo su nombre es tan apócrifo como el resto de la literatura "pitagórica". En un producto tardío, posterior a Aristóteles.

27. Véase Burnet, *op. cit.*, p. 54, n. 2. Reproduzco aquí el texto de Teofrasto en ambas formas. Simpl. *Fís.* 24, 13: Ἀναξίμανδρος ... ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. Hip. *Ref.* I. 6, 1-7: οὗτος μὲν οὖν [Anaximandro] ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοὔνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς. Burnet construye las palabras de Simplicio como si significasen: "Anaximandro decía que lo *apeiron* es la *arché* y elemento de todas las cosas, siendo el primero en emplear este nombre (*scil. apeiron*) para la *arché*." Pero ¿no debiéramos esperar en este caso πρῶτος τοῦτο τοὔνομα καλέσας τὴν ἀρχήν? El κομίσας de Simplicio parece hacer evidente que debe significar: "él fué el primero en *introducir* este nombre de *arché*", aludiendo con ello a las anteriores palabras ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. Pudiera objetarse y preguntarse por qué hace Simplicio esta afirmación de prioridad sólo por respecto a ἀρχή y no a στοιχεῖον. Pero Simplicio ya había hecho una afirmación semejante sobre στοιχεῖον, *Fís.* 7, 13 (véase n. 24), diciendo que este concepto lo introdujo Platón; así el lector no espera que la afirmación se repita aquí, donde lo único que nos interesa es lo dicho por Anaximandro. La palabra recalcada es ἀρχή, las palabras καὶ στοιχεῖον las añadió Teofrasto simplemente para hacer ver que en este contexto debe entenderse el principio como la causa material. Hipólito omite τοῦτο, aunque esta palabra puede pertenecer al texto auténtico de Teofrasto. Al hacer esto y reemplazar κομίσας por καλέσας, quiso Hipólito excluir cualquiera otra interpretación distinta de ésta: "Anaximandro fué el primero en emplear el término *arché*." En esto tenía perfecta razón; véase n. 28.

28. Simpl. *Fís.* 150, 23, πρῶτος αὐτὸς [*scil.* Anaximandro] ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον. τὸ ὑποκείμενον es aquí la palabra peripatética para designar lo *apeiron*, que Aristóteles llama en otras partes también ὕλη, según su propia terminología. Las palabras significan inequívocamente: "le dió el nombre de ἀρχή", y así las entendieron exactamente Usener y Diels. Son casi literalmente las mismas que las de Simpl. 7, 13 sobre Platón: στοιχεῖα πρῶτος αὐτὸς ὠνόμασε τὰς τοιαύτας ἀρχάς. Por eso

no podemos traducirlas como lo hace Burnet: "Anaximandro llamó al sustrato la causa material." El sentido de ὀνομάζειν es en ambos pasajes simplemente el de "dar el nombre de".

29. Véase n. 24.
30. Véase n. 16.
31. Meliso B 4: ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε ἀΐδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν.
32. Meliso B 2.
33. Véase n. 16.
34. Anaximandro A 9.
35. Dióg. L. I. 36 (Tales A 1).
36. Anaximandro A 15. Véase n. 16.
37. Arist. *Fís.* III. 7, 207b35-208a4.
38. *Ibid.* 4, 203b11; véase n. 15.
39. Además del pasaje *ibid.* 4, 203b11 (Anaximandro A 15), καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, la palabra περιέχειν es una cita evidente de Anaximandro por Teofrasto, Hip. *Ref.* I. 6. 1 (Anaximandro A 11), ταύτην δ' ἀΐδιον εἶναι [*scil.* τὴν ἀρχήν] καὶ ἀγήρω ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. Las palabras ἀΐδιος καὶ ἀγήρως tienen el auténtico color del original y lo mismo la palabra περιέχειν. Esta palabra retorna en el único fragmento conservado de Anaxímenes (Aec. I. 3, 4, Anaxímenes B 2). Se aplica al sumo principio, el aire que gobierna al mundo. Puede muy bien ser auténtica en la noticia sobre Empédocles (Aec. II. 11, 2), donde se la aplica al οὐρανός y el σφαῖρος, y en pasajes semejantes sobre Heráclito y otros (véase el Índice de Kranz a los *Vorsokratiker* de Diels s. v. περιέχειν). Aparece dos veces en Anaxágoras, frg. B 2 (Simpl. *Fís.* 155, 30) y B 14 (Simpl. 157, 5), y en una forma que nos recuerda a Anaximandro: τὸ περιέχον y τὰ ἀποκεκριμένα se oponen entre sí y lo περιέχον se llama ἄπειρον τὸ πλῆθος. El νοῦς es activo tanto en lo περιέχον como en las partes segregadas de esto. El pseudo-Filolao emplea la palabra con respecto al alma del mundo, que a su manera de ver toma el papel de principio gobernante. Esto es naturalmente una imitación de la auténtica filosofía presocrática, y lo mismo es válido del frg. B 18 de Critias, el cual habla del πόλος como τὸ περιέχον ἅπαν en un lenguaje que se parece mucho al de algunos pensadores más antiguos. κυβερνᾶν se emplea con respecto a la actividad del sumo principio en los fragmentos de Heráclito, Parménides, Diógenes (véase el Índice de Kranz, s. v.) y en nuestro pasaje sobre Anaximandro, donde parece presentarse por primera vez en este sentido. Se lo encuentra también en imitaciones de la lengua filosófica presocrática en el pseudo-Filolao y en "Hipócrates"; en estos dos autores se refiere al principio divino del cosmos.
40. Plat. *Fil.* 28 c dice que todos los σοφοί están de acuerdo (συμφωνοῦσιν) en que el νοῦς es el rey del cielo y la tierra. Esto está naturalmente algo generalizado, puesto que no todos los pensadores creían que el νοῦς era el sumo principio. Parece convenir a filósofos como Anaxágoras y Diógenes mejor que a nadie. Pero las solemnes palabras βασιλεύς, τὰ σύμπαντα διακυβερνᾶν (28 d), y πάντα διακοσμεῖν (28 e) son comunes en la lengua presocrática, prescindiendo de la naturaleza especial del sumo principio.
41. Véase K. Deichgraeber, "Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker" en *Philologus*, LXXXVIII, 1933, p. 347.

42. Aristóteles mismo es plenamente consciente del carácter especial de aquel lenguaje y de su importancia para la comprensión de su sentido filosófico. En *Fís.* III. 6, 207ª18 *s.*, habla de la solemnidad (σεμνότης) de que los representantes de lo *apeiron* se revisten al hacer sus afirmaciones sobre ello: ἐντεῦθεν λαμβάνουσι τὴν σεμνότητα κατὰ τοῦ ἀπείρου. Aristóteles se refiere especialmente al aplicar a lo *apeiron* el predicado τὸ πάντα περιέχον. Dice que aquéllos trasladan esta categoría de lo ὅλον, que es a lo que pertenece realmente, a lo *apeiron*, porque esto es lo que ocupa en las especulaciones de aquéllos el lugar de lo ὅλον. Según esta interpretación, aquéllos entendían por *apeiron* algo fuera de lo cual nada existe (οὗ μηδέν ἐστιν ἔξω), y por esta razón le dieron el lugar de lo que la filosofía posterior llamó "el todo".

43. Plat. *Fil.* 28 d dice que los primeros pensadores enseñaron que el sumo principio τὰ ξύμπαντα... διακυβερνᾷ (cf. 28 e, πάντα διακοσμεῖν). Platón dice de ξύμπαντα que tiene el carácter de un elemento estereotipado del solemne lenguaje teológico de aquéllos y lo interpreta como si significase τόδε τὸ καλούμενον ὅλον. Está, pues, de acuerdo con Aristóteles, que dice que aquéllos tomaron lo *apeiron* por lo ὅλον (= τὸ πάντα περιέχον). Véase n. 42.

44. (A) La expresión τὸ θεῖον. No hay duda de que la expresión τὸ θεῖον se encontraba en la lengua filosófica de los pensadores presocráticos, aun cuando la tradición de nuestros fragmentos no haya conservado sino pocas pruebas. En las dos citas de Empédocles (B 133) y Heráclito (B 86) se encuentra la expresión τὸ θεῖον o τὰ θεῖα, pero Diels parece pensar que no pertenece al texto citado. Sin embargo, algo semejante tenía que decirse en el texto, y Kranz remite en el Índice a esos pasajes, s. v. θεῖον. Como no hay asequibles testimonios directos, tiene que servirnos de sustitutivo la imitación por los autores contemporáneos. Critias, en el largo fragmento del Sísifo conservado por Sexto Empírico IX. 54 (Critias B 25), ve a su sabio (σοφὸς γνώμην ἀνήρ, v. 12), que inventa la religión, como una especie de filósofo presocrático. Dice de él que introdujo la idea de lo divino (τὸ θεῖον εἰσηγήσατο, v. 16), dotándolo de los predicados de la vida inmortal, el poder de ver y oír con el espíritu y de mover una naturaleza divina (φύσιν θείαν φορῶν). Todos estos rasgos están tomados notoriamente al lenguaje de la teología presocrática. Critias dice explícitamente que estas son las afirmaciones (λόγοι) que hacía el sabio sobre lo Divino (v. 24). El resto de su descripción de la Divinidad hace aún más evidente que el origen de su pintura está en los filósofos cosmológicos y en sus λόγοι. Ello nos recuerda las famosas palabras de Demócrito sobre los sabios de antaño (λόγιοι ἄνθρωποι) que levantando las manos hacia la cima del aire dijeron: "Zeus habla de todo y lo conoce todo y da y quita y es el Rey de todo" (Demócr. B. 30). Cf. Critias l. c. vv. 27 *ss.* La audaz identificación de τὸ θεῖον con ἡ φύσις, que es característica del pensamiento presocrático, también se encuentra en la literatura médica de la edad hipocrática. El autor del libro *Sobre la Enfermedad Sagrada* rechaza la vieja pero supersticiosa idea del carácter divino de la epilepsia, señalando que la causa de esta enfermedad es tan natural como la de cualquier otra, y que en la naturaleza de nuestras enfermedades todo es divino y todo es humano. Todas ellas proceden de las mismas influencias: el frío, el ardor del sol, el cambio de viento y el tiempo meteorológico. Estos factores físicos son las fuerzas que

constituyen la causa de todas las cosas (Hipócrates, ed. Littré, VI. 394). En ese sentido es verdad μάλιστα τὸ θεῖον ἐν ἀνθρώποισιν αἴτιον εἶναι (*De natura muliebri*, Littré, VII, 312). De pasajes como éste resulta claro que al emplear el concepto de lo Divino hacia la filosofía natural presocrática una afirmación sobre la causa primaria, puesto que el pensamiento religioso tradicional hacía remontar todo lo que sucedía hasta los dioses (αἰτιᾶσθαι τὸ θεῖον).

(B) καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον. Con estas palabras procede Anaximandro (A 15) a identificar su *apeiron* con τὸ θεῖον. Su *modus procedendi* es perfectamente natural. No puede empezar por el concepto de Dios o lo Divino, sino que parte de la experiencia y las conclusiones racionales basadas en ella. Habiendo llegado por este camino al concepto de una primera causa cuyos predicados son iguales a los que la antigua fe religiosa solía atribuir a los dioses, da el último paso, que es la identificación del sumo principio con lo Divino. Este método lo siguieron los filósofos antiguos de los siglos posteriores. No es sino natural que nuestras principales pruebas vengan de tiempos posteriores, puesto que son escasos nuestros fragmentos directos de las obras de los presocráticos. Pero la referencia de Aristóteles a Anaximandro y demás filósofos que afirmaban la existencia de lo *apeiron* como primera causa tiene que ser auténtica también en este respecto. El argumento más obvio en favor de esto es la forma gramatical de su frase, la *oratio obliqua:* καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον, que presenta el derivar el carácter divino de lo *apeiron* de sus predicados mismos (περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν) como una afirmación explícita de aquellos pensadores y, por decirlo así, como su pensamiento supremo. Sigue el *verbum dicendi* ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν. Con esta restricción quedan eliminados Anaxágoras y Empédocles, restando sólo los teóricos puros de lo *apeiron* como Anaximandro, Diógenes y Meliso. De éstos es también la razón que se añade después de καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον: ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ 'Αναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Es muy importante en el desarrollo de la teología filosófica de los primeros pensadores jonios el que tengamos esta afirmación, que nos da no sólo la expresión τὸ θεῖον, sino también el método con que llegaron aquéllos a una certeza final sobre lo que nosotros pudiéramos pensar que es un problema trascendental. Lo que sucede en la argumentación de Anaximandro (y en la de su sucesores en esta línea) es que el predicado Dios, o más bien lo Divino, está transferido de las deidades tradicionales al primer principio del Ser (al que aquéllos llegaron mediante una investigación racional), sobre la base de que los predicados habitualmente atribuídos a los dioses de Homero y Hesíodo son inherentes a aquel principio en mayor grado o pueden asignársele con mayor certeza.

Esta nueva manera de abordar la cuestión de lo Divino la imitaron notoriamente los filósofos posteriores. Como preferimos las pruebas directas de los fragmentos a todo testimonio doxográfico, aquí están las palabras de Diógenes de Apolonia (Dióg. B 5), citadas por Simplicio, el cual dice que tenía aún la obra original de aquel pensador y había hecho extractos de ella para su comentario a la *Física* de Aristóteles (p. 25, 7, ed. Diels): καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ

ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι
καὶ πάντων κρατεῖν.
αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι
καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι
καὶ πάντα διατιθέναι
καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι·
καὶ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχει τούτου.

Diógenes empieza por mencionar como primera causa "lo que los hombres llaman el aire" (sobreentendiendo que hay algo más alto que aquello en que pensamos al pronunciar la simple palabra "aire"); este pensador identifica con el aire el principio pensante (τὸ τὴν νόησιν ἔχον) introducido y llamado νοῦς por su maestro Anaxágoras. En seguida atribuye Diógenes a esta suma causa una serie de predicados que recuerdan los de la sentencia de Anaximandro sobre lo *apeiron* así por la forma estilística como por la intención filosófica: son himnódicos de forma; los dos primeros predicados son sendas variantes del concepto de gobernante, expresado pues de más de una manera (κυβερνᾶσθαι, κρατεῖν, estando expresada la omnipotencia por la anáfora πάντας-πάντων); inmediatamente, este mismo principio (αὐτὸ τοῦτο) a que ha llegado Diógenes por medio de una especulación racional se equipara a Dios, ὁ θεός; a la equiparación se la caracteriza como un acto subjetivo de juzgar (δοκεῖ εἶναι) que se agrega al análisis racional de la naturaleza como paso final. A esta identificación se la asegura con otros tres (o cuatro) predicados que apuntan a sentar la identidad del aire con Dios señalando la forma en que esta suma causa gobierna el mundo (ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι, πάντα διατιθέναι, ἐν παντὶ ἐνεῖναι). El último verso, después del triple πάντα, repite el mismo pensamiento diciendo que no hay *nada* que no participe de él (τούτου, puesto intencionalmente al final, en forma quiástica, vuelve a recalcar el αὐτὸ τοῦτο del comienzo y el ὑπὸ τούτου de la frase anterior). Este ejemplo prueba en la forma más perfecta la influencia de Anaximandro sobre el lenguaje y el método de pensar de sus sucesores; uno y otros se ilustran mutuamente. Diógenes ha amplificado la forma de Anaximandro, si las palabras de este último no son, tal como las transmite Aristóteles, un reflejo demasiado pobre del original.

Ahora nos volvemos a los filósofos posteriores para seguir la pista del mismo fenómeno en la tradición de la filosofía postsocrática. En aquel tiempo había perdido la lengua de los filósofos mucho de la original potencia de expresión que había poseído durante el período presocrático, cuando hasta un espíritu de segunda fila como Diógenes aspiraba a alcanzar un alto nivel de elocución (cf. su declaración sobre el estilo, frag. B I). La forma de la argumentación se volvió más estereotipada en los filósofos de tiempos posteriores, pero aún en estos tiempos reflejaba la influencia de los predecesores de los nuevos filósofos sobre éstos en la forma y en el contenido. Aristóteles, en su diálogo perdido Περὶ φιλοσοφίας (frg. 23, Rose, Cic. *De nat. deor.* II. 15), quiso probar que los astros tienen un alma y razón, y puso fin a su argumento con las palabras "ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda". Lo mismo se prueba señalando el movimiento voluntario de los astros, frag. 24. Cierto número de identificaciones se-

mejantes de θεός con *mens* = νοῦς, *mundus* = κόσμος, πρῶτον κινοῦν, *caeli ardor* = αἰθήρ, *caelum* = οὐρανός, las citan Cicerón y Filodemo tomándolas del Περὶ φιλοσοφίας de Aristóteles, libro III (frg. 26, Rose). Aristóteles parece haber seguido a teólogos filosóficos anteriores en todos los pasajes concernientes a la existencia de Dios que se encuentran en sus diálogos. Un ejemplo que resulta especialmente cercano a la forma de expresión y argumentación de Anaximandro lo conserva Simplicio en su comentario al *De caelo* de Aristóteles (289, 2, Heiberg): λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας· καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστί τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστί τι καὶ ἄριστον. ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσιν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον (Arist. frg. 16, Rose). Aquí concluyó Aristóteles, primero que nadie, de la jerarquía de perfección en la naturaleza, que tiene que existir un "ser sumamente perfecto", al que identifica con τὸ θεῖον. El argumento teleológico es suyo, pero la forma de que lo reviste está heredada de los filósofos anteriores, que llegaban a Dios partiendo de su respectivo principio (Anaximandro, de lo *apeiron;* Anaxímenes y Diógenes, del aire, etc.). Sexto Empírico, *Adv. dogm.* III, 20, ha conservado la explicación que da Aristóteles del origen de la religión por las visiones en sueños y por los movimientos regulares de los cuerpos celestes. Ambos argumentos empiezan por la observación de fenómenos naturales y acaban en la conclusión εἶναί τι θεῖον o εἶναί τινα θεόν (frg. 10, Rose).

La misma forma de argumentación teológica la usaron los filósofos helenísticos. A los estoicos (frg. II. 1016, Arnim) los presenta Sexto, *Adv. phys.* I. 114, tratando de probar que el cosmos tiene una naturaleza inteligente que se mueve por sí misma en cierta forma ordenada: νοερὰν ἔχειν φύσιν... ἥτις εὐθέως ἐστὶ θεός. La conclusión de que la naturaleza inteligente que se mueve de una manera ordenada es Dios parece, bajo su punto de vista, seguirse εὐθέως. Esta palabra también arroja luz sobre los presocráticos, que argüían en la misma forma u otra semejante. Véase la misma identificación hecha por algunos de los estoicos en Sexto, *Adv. phys.* I, 118, donde se llama a la naturaleza del cosmos κρατίστη por ser la causa del orden (διακόσμησις) en el universo entero. De esto se concluía que es inteligente (λογική τέ ἐστι καὶ νοερά) y eterna (ἀΐδιος), y entonces el autor citado por Sexto añade: ἡ δὲ τοιαύτη φύσις ἡ αὐτή ἐστι θεῷ, "una naturaleza como ésta, empero, es idéntica a Dios". Véase también Sexto, *op. cit.*, I. 100, donde encontramos οὗτος δέ ἐστι θεός al final de una demostración de que el universo es el producto de la suprema inteligencia de un demiurgo. Cleantes (frg., I, 529, Arnim) arguye, en todo, a la manera aristotélica (Sexto, *op. cit.* I. 88 *ss.*), que tiene que haber un ser viviente sumamente perfecto que esté por encima de la virtud y la sabiduría humana y no sea susceptible de falla alguna; entonces añade: τοῦτο δὲ οὐ διοίσει θεοῦ (cf. Sexto, *op. cit.* I, 91). Véase Sexto, *op. cit.* I. 76: ἔστι τις ἄρα καθ' ἑαυτὴν αὐτοκίνητος δύναμις, ἥτις ἂν εἴη θεία καὶ ἀΐδιος, y al final del mismo parágrafo: ἀΐδιος τοίνυν ἐστὶν ἡ κινοῦσα τὴν ὕλην δύναμις... ὥστε θεὸς ἂν εἴη αὕτη.

Estas pruebas podrían aumentarse fácilmente siguiendo la pista del método de los filósofos griegos en lo que respecta al problema de Dios, pero puede bastar el seguirlo a través de los principales períodos del pensamiento griego y mostrar que hay una notable continuidad de pro-

cedimiento, aun cuando varíe la concepción de la naturaleza misma. El argumento físico es presocrático de origen, aunque recogido y modificado por los filósofos posteriores. Esto explica la semejanza de todos los argumentos que descansan sobre esta base, en lo concerniente a su estructura lógica. La estructura del famoso argumento *ex consensu omnium gentium* es de una índole enteramente distinta. Toma por punto de partida la naturaleza humana y la psicología, caracterizándose con ello de derivado de otra actitud filosófica, la de los sofistas. (Véase pp. 176 *ss.*)

45. De Tales dicen Diόg. L. I. 26 y Clem. Alej. *Strom.* v. 14 (II, 389, 17 *ss.* St.) que le hicieron la pregunta τί τὸ θεῖον; Pero esta anécdota tardía no puede emplearse como primera prueba de la existencia de la expresión τὸ θεῖον. He sugerido (p. 35) que el apotegma se acuñó sobre la base de lo que Anaximandro había dicho en su libro sobre el mismo problema.

46. El frecuente uso que hace Herodoto de la expresión τὸ θεῖον parece presuponer que en el intervalo se había vuelto bastante popular. En la lengua de Herodoto no tiene ningún sentido estrictamente filosófico. Por otra parte es evidente que deja deliberadamente por resolver la cuestión de si los distintos dioses de la religión popular son realidades o si el historiador cree en una idea más general e impersonal de lo Divino. Esquilo, *Supl.* 100, habla de τὸ δαιμόνιον en este sentido, en un pasaje que contiene más bien ideas de Jenófanes sobre la forma en que obra lo Divino en la vida humana. Sobre este difícil pasaje véase *infra*, n. 32 al cap. III. Ya se dijo en la p. 204 que la literatura médica hipocrática del siglo v conoce la palabra θεῖον en el sentido filosófico en que se refiere a la naturaleza divina como un todo. Todas éstas son huellas de la influencia de los primeros filósofos naturales sobre el pensamiento y la lengua del período clásico.

47. Véase Erland Ehnmark, *The Idea of God in Homer* (Upsala, 1935). El autor critica justamente la idea expresada por algunos investigadores de que la inmortalidad es el único predicado distintivo que puede atribuirse con certeza a los dioses homéricos.

48. Véase p. 72. No sólo a los poetas de las teogonías post-hesiódicas, sino también a los primeros filósofos atribuye expresamente nuestra tradición el haber criticado el concepto de divinidad que era la base de toda especulación teogónica: que los dioses habían nacido en algún momento, aunque sus vidas no están limitadas por la muerte. Cf. la crítica hecha por Jenófanes en Arist. *Ret.* II. 23, 1399b6: οἷον Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν (Jenof. A 12).

49. Véase Anaximandro A 17.

50. Ésta es también la opinión de John Burnet, *op. cit.*, p. 59, contra Zeller, que interpreta la existencia de los innumerables mundos solamente como una existencia sucesiva.

51. Cic. *De nat. deor.* I. 10, 25 (véase n. 49).

52. Empéd. B 21, 12 y B 23, 8. Ambos pasajes claman a los dioses δολιχαίωνες. La palabra parece usada por Empédocles en la forma estereotipada de un epíteto épico. Sófocles, *Ant.* 987, llama a las Moiras y las Ninfas (*O. T.* 1099) μακραίωνες. Cornuto, *De nat. deor.* 17, traslada el predicado μακραίων a los astros, que son "dioses visibles" en la teología de los filósofos desde el tiempo del *Timeo* de Platón. No tienen

una vida eterna, sino sólo una larga vida (αἰών), como los mundos de Anaximandro, y bajo el punto de vista de los filósofos posteriores es su deidad vulnerable con el mismo argumento que la fuente epicúrea de Cicerón lanza contra los *nativi dei* de Anaximandro: "sed nos deum nisi sempiternum intellegere qui possumus?" La deidad en el sentido estricto del *apeiron* de Anaximandro, que carece realmente de principio y de fin, está usada aquí como criterio de la deidad de sus propios dioses menores. Nada probaría más claramente que bajo el punto de vista del propio Anaximandro no había contradicción alguna en sus dos diferentes rangos jerárquicos de deidades cósmicas. Bajo el gobierno del Dios uno y eterno, lo *apeiron*, instituyó la innumerable compañía de los dioses de larga vida, los κόσμοι, vástagos de aquél.

53. Véase Simpl. *Fís.* 24, 13 *s.* (Anaximandro A 9). La información dada por el comentarista neoplatónico de Aristóteles está tomada de la obra de Teofrasto sobre la historia de la filosofía natural (frg. 2, Diels, *Doxographi*, p. 476).

54. Federico Nietzsche, *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, I (Leipzig, Kroener Verlag), p. 429. Erwin Rohde, *Psyche*, 7.-8. Aufl. (Tubinga, 1921), II, p. 119, n. 1.

55. Erwin Rohde, *loc. cit.* (véase n. 54).

56. Arist. frg. 60, Rose: εὐθὺς φύσει συνέσταμεν καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρίᾳ πάντες ... ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων. El castigo que sufrimos viviendo la vida presente es evidentemente la sanción de un crimen cometido por nosotros en una vida anterior o con ella misma.

57. Anaximandro A 9. Véase Burnet, *op. cit.* p. 54.

58. Véase mi interpretación del famoso pasaje en *Paideia*, I, p. 180 *ss.* con las notas. Cf. Heráclito B 62. R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico* (Bolonia, 1936), pp. 23 *s.*, ha dado una acabada *epikrisis* de las variadas interpretaciones del fragmento de Anaximandro, incluyendo la dada por mí mismo en *Paideia*, I (véase Mondolfo, *op. cit.*, pp. 27 *s.*). A él remito al lector para una revista crítica completa de la situación en lo que respecta a este difícil problema.

59. En nuestros manuales de griego aprendemos, es verdad, que τάξις significa "orden", y así entiende Diels este pasaje. Pero en griego decimos que el juez τάττει δίκην o τάττει ζημίαν o τιμωρίαν; por ejemplo, τάττει θάνατον; esto se ajusta más a la situación, pues que es con la pena (τίσις) que tienen que pagar las cosas por su ἀδικία con lo que se ocupa el fragmento de Anaximandro. τάξις tiene por tanto que poseer aquí la significación de "ordenanza" y no puede significar "orden". En este viejo sentido jurídico está usado el nombre por Plat. *Leyes*, 925 b; τάξις es, hablando más en general, racionamiento o asignación. Véase los pasajes citados en *Paideia*, I, 2ª ed. inglesa, p. 455, n. 50.

60. Sobre el Tiempo como juez, véase Solón, frg. 24, 3 Diehl, ἐν δίκῃ χρόνου; cf. también frg. 3, 16; 1, 16; 1, 28; 1, 31, para *diké* y *timé*, con mis observaciones en *Berl. Sitzb.* 1926, p. 79. Sobre el carácter permanente de la *diké* de Solón, véase mi interpretación, *loc. cit.*, y *Paideia*, I, 159.

61. Véase el poeta contemporáneo Mimnermo, frg. 2, Diehl, y Semónides de Amorgo, frg. 3 y 29, Diehl.

62. Anaxímenes B 2. Karl Reinhardt, *Parmenides* (Bonn, 1916), p. 175, expresa sus dudas con respecto a la autenticidad de este fragmento. Pa-

rece pensar que es más bien una formulación por Aecio, nuestra fuente doxográfica, o de la autoridad seguida por él (Teofrasto), de la que Aecio suponía ser la manera de ver de Anaxímenes sobre las relaciones del aire y del mundo. Nadie puede refutar semejantes dudas, una vez enunciadas, ni puede negarse, naturalmente, que el φησίν con que "cita" Aecio la sentencia no prueba nada. Era un hábito de los escritores griegos posteriores introducir al autor de una opinión discrepante de la suya propia en esta ingenua forma personal (con φησίν), a fin de hacer comprender más claramente al lector que el autor se refiere a la manera de ver de otra persona antes de atacarla. Tal es exactamente la situación en Aec. I. 3, 4 con respecto a la tesis de Anaxímenes. No obstante, la sentencia parece expresar la manera de ver del viejo filósofo tal como lo esperaríamos. No sólo menciona la posición dominante del principio de Anaxímenes, el aire, en su cuadro del universo, sino también la razón por la que tiene que ser aire. Pues el aire, y sólo el aire, parecía explicar el hecho de que este principio era a la vez el elemento del que se había originado todo y la causa de la vida en el mundo, mientras que el agua de Tales o lo *apeiron* de Anaximandro no ofrecían explicación alguna de ello. Las palabras tienen, pues, su valor para nosotros, lo mismo si son literalmente auténticas que si no. El hecho de que el dialecto no sea el jónico, sino el ático, no prueba mucho, puesto que una paráfrasis en prosa fácilmente podría haber cambiado el colorido original del lenguaje.

63. No hay razón alguna para dudar por el hecho de que la palabra ψυχή = "alma" en el fragmento de Anaxímenes. Cabría decir que la poesía del siglo v no usa la palabra en este sentido. Pero la poesía sigue la lengua de Homero, en la cual ψυχή significa "vida" o el "espíritu" que es la sombra del muerto en el Hades (véase *supra* pp. 81 *ss.*). La compulsión de las normas de estilo establecidas en el género literario impidió a los poetas usar la palabra en el sentido en que era aceptada obviamente en tiempo del siguiente gran filósofo natural de Jonia, Heráclito, cuya generación monta sobre la de Anaxímenes. Heráclito B 45 habla de ψυχῆς πείρατα, los límites del alma, y dice que la ψυχή tiene profundo λόγος (cf. B 115). Esto prueba que es realmente el alma, aunque es al mismo tiempo algo material, como se ve por B 36, donde dice que ψυχαί se vuelven agua y el agua ψυχή; véase también B 12: ψυχαί se evaporan de la humedad. Cuanto más secas, mejores son; cf. B 117 y 118. En un sentido ético se encuentra la palabra en B 85, aunque la distinción de θυμός y ψυχή en este pasaje no está del todo clara. No puede dudarse de que si era posible a Heráclito usar ψυχή en el doble sentido de aire y de alma unas décadas más tarde, también era posible para Anaxímenes. Es posible que Heráclito tomase incluso esta extraña doble significación de la palabra a su inmediato antecesor, a cuyas intenciones filosóficas se ajustaba mejor que a las de cualquier otro de los físicos. Anaxímenes la empleaba para indicar los dos aspectos de su principio, aire y alma. Del hecho de que tenía estos dos aspectos en el hombre, infería por analogía que había de tenerlos también en el universo, el cual está enteramente gobernado por el *pneuma* y el aire. Sobre Diógenes de Apolonia y la resurrección de la doctrina de Anaxímenes en la segunda mitad del siglo v, véase *supra*, pp. 164 *s.*

64. Anaxímenes A 10, A 11.

Capítulo III

LA DOCTRINA DE JENÓFANES SOBRE DIOS

1. Cf. Dióg. L. *prooem.* 13. Diógenes representa una difundida tradición, pues la misma división aparece en otros autores antiguos. Véase *supra* n. 2 al cap. I. Sobre Jenófanes y la escuela itálica véase *loc. cit.* 15.
2. Dióg. L. IX. 18 (Jenóf. A I): γέγραφε δὲ ἐν ἔπεσι καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου, ἐπικόπτων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα. ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐρραψῴδει τὰ ἑαυτοῦ.
3. Dióg. L. IX. 18 (Jenóf. B 8).
4. At. XII. 526 A (Jenóf. B 3).
5. At. *Epit.* II. 54 E (Jenóf. B 22).
6. Dióg. L. IX. 22 (Jenóf. A 18) caracteriza a Hesíodo, Jenófanes, Empédocles y Parménides como filósofos que escribieron en forma poética (διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ). Pero esto no quiere decir que todos ellos emplearan la misma forma poética, el poema épico-didáctico. Apuleyo, *Florida*, c. 20 (Jenóf. A 21), pone en expreso contraste los poemas épico-didácticos de Empédocles con la forma poética de Jenófanes, las sátiras o *silloi:* "canit enim Empedocles carmina, Plato dialogos... Xenocrates satiras." La enmienda de Casaubon, *Xenophanes* por *Xenocrates* es evidentemente exacta. Diels prefería la conjetura de Rohde, *Crates*, sólo porque ambos creían en la existencia de un poema épico Περὶ φύσεως de Jenófanes, pero filológicamente tiene esta enmienda muy poca probabilidad. El filósofo que era famoso por escribir en forma de σίλλοι *(satirae)* era Jenófanes y la traducción de la palabra σίλλοι por *satirae* es perfectamente justa.
7. Dióg. L. IX. 18 (cf. n. 2) distingue entre las obras de Jenófanes poemas en hexámetros (ἐν ἔπεσι), poemas elegíacos y yámbicos. Estos últimos pertenecían a los σίλλοι, pero este grupo también contenía poemas en metros dactílicos y elegíacos. La erudita fuente de Diógenes no mencionaba un poema de Jenófanes sobre la naturaleza, cuya existencia han aceptado los más de los investigadores modernos (véase nn. 10, 11). Como poemas épicos mayores de Jenófanes sólo menciona la Κολοφῶνος κτίσις y τὸν εἰς Ἐλέαν τῆς Ἰταλίας ἀποικισμόν (IX. 20) en 2.000 versos. Esta información remonta a una fuente alejandrina. La *Diadoche* de Soción se cita en el mismo parágrafo. Pero la última fuente de Soción tiene que ser alguna obra pinacográfica de la escuela de Calímaco, en que se indicaba el número exacto de versos, como se hace en muchos otros pasajes derivados de la misma erudita tradición. Mimnermo de Colofón, que escribió antes de Jenófanes, había tratado también de la κτίσις de su ciudad en un pequeño poema elegíaco del que se conserva un fragmento. (Véase Mimn. frg. 12, Diehl).
8. Estrabón XIV. 643 (Jenóf. A 20): Ξενοφάνης ὁ φυσικὸς ὁ τοὺς Σίλλους ποιήσας διὰ ποιημάτων. Adviértase que Estrabón, que se sirve para su obra de la gramatical erudita literatura del período helenístico, menciona aquí los *silloi* de Jenófanes en estrecha conexión con el título de éste, ὁ φυσικός. Las palabras διὰ ποιημάτων recuerdan a Dióg. L. IX, 18, que dice que Parménides, igual que Hesíodo, Jenófanes y Em-

pédocles, διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ. Evidentemente las palabras διὰ ποιημάτων sólo significan "en forma poética" y no prueban que todos ellos emplearan exactamente la misma forma poética, la del poema épico-didáctico. Según la fuente de Estrabón, Jenófanes escribió sátiras en forma poética. Era famoso por ellas. Proclo, que reprueba las sátiras de Jenófanes "contra todos los demás filósofos y poetas" (*In Hes. op.* 284, Jenóf. A. 22), las considera evidentemente como la forma característica de sus declaraciones filosóficas. El escol. ABT a la *Ilíada* II. 212 (Jenóf. A 23) afirma que fué Homero, y no Jenófanes, el inventor del σίλλος y cita la escena de Tersites en la *Ilíada* en prueba de ello. Pero aquí σίλλος no significa la forma literaria empleada por Jenófanes, sino simplemente "difamador".

9. Véase los puros hexámetros en B 11, B 12, B 15, B 16 y el alternar el hexámetro y el trímetro yámbico en B 14. Los fragmentos de los poemas silográficos de Timón los coleccionó H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta* (Berlín, 1901), p. 184 *s*. Véase el elògio de Jenófanes por Timón, Dióg. L. IX. 18.

10. Diels alista los fragmentos B 23-41 bajo el título Περὶ φύσεως. Véase también K. Reinhardt, *Parmenides* (Bonn, 1916), p. 94 *s*. Recientemente ha definido K. Deichgraeber la existencia de un poema perdido de Jenófanes, Περὶ φύσεως, en forma de poema épico-didáctico. (*Rhein. Mus.* 87, 1938, pp. 1-31).

11. Véase J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4th ed., p. 115. En conjunto, resisten los argumentos de Burnet, aunque no fiemos demasiado en el hecho de que Simplicio (*In Arist. De caelo*, 522) ya no fué capaz de encontrar este libro de Jenófanes. En su tiempo estaban ya perdidos muchos de los libros de los pensadores presocráticos. Las dos citas Ξενοφάνης ἐν τῷ περὶ φύσεως de los gramáticos Crates de Malo y Polux (Jenóf. B 30, B 39) sugieren la existencia de un poema referente a problemas cosmológicos, pero una ojeada a los fragmentos del poema épico de Empédocles *Sobre la naturaleza* muestra que las pocas líneas de Jenófanes que Diels pretende atribuir al Περὶ φύσεως son de distinto calibre y no prueban realmente la existencia de un poema épico-didáctico debido a él. Encajan perfectamente en la forma de los σίλλοι en que atacó Jenófanes los puntos de vista de los filósofos (esto es, de los filósofos naturales) así como de los poetas, según Proclo (véase n. 8). El título Περὶ φύσεως lo añadieron, naturalmente, gramáticos helenísticos posteriores al tratar de clasificar los viejos poemas. Pero qué libremente procedían al rotular su contenido de ética, política, física, etc., de acuerdo con la terminología de su propio tiempo, puede ilustrarse con el ejemplo de Plutarco, *Solón* 3. Según él, está lo principal del pensamiento de Solón en la ética y en la política. En su física, observa, es Solón todavía muy simple y arcaico (ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς ἁπλοῦς ἐστι λίαν καὶ ἀρχαῖος). En apoyo de esto cita Plutarco dos dísticos de sendas elegías políticas de Solón (frg. 10, 1-2, y frg. 11, Diehl), que combina como si perteneciesen a un mismo poema. Evidentemente los toma de una fuente doxográfica que comparaba la física de Solón con la de su contemporáneo Tales y llegaba a la conclusión de que era mucho más avanzado el pensamiento de Tales sobre la naturaleza. Solón habla en uno de los dísticos del relámpago y el trueno. Por fortuna podemos leer al menos uno de ellos en su contexto original. Allí se compara la secuencia causal del relám-

pago y el trueno al orto de la tiranía de la acumulación de poder en las manos de un hombre. El otro dístico tiene que pertenecer a un contexto similar, esto es, político. Pero si no supiésemos esto, podríamos asignarlos, apoyándonos en la autoridad de Plutarco, a un poema perdido de Solón sobre problemas físicos. Análogamente, se dice de Ferécides de Siro en Diog. L. I. 116 que fué "el primero en escribir sobre la naturaleza y los dioses" (πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν γράψαι), pero no debemos tomar esto en el sentido de que fuera un verdadero físico. No lo fué más que Hesíodo, de quien dice Hipólito *Phil.* c. 26 (Diels, *Doxographi*, p. 574, 14): Ἡσίοδος δὲ ὁ ποιητὴς καὶ αὐτὸς περὶ φύσεως... λέγει ἀκηκοέναι παρὰ Μουσῶν. La hipótesis de Burnet, de un *sillos* perdido de Jenófanes, referente todo él a semejantes cuestiones, parece explicar suficientemente su título Περὶ φύσεως y la clasificación de Jenófanes como φυσικός por los doxógrafos posteriores. La misma cosa le sucedió a Heráclito (véase *supra*, p. 112), aunque con mucha más justificación. Testigos mucho más dignos de fe certificaron el espíritu teológico de Jenófanes, pero le negaron el ser un verdadero físico. (Véase n. 12).

12. Arist. *Metaf.* A 5, 986^{b}18 llama a Jenófanes el primer monista (ὁ πρῶτος ἑνίσας), pero niega la existencia, en el pensamiento de Jenófanes, de toda especificación lógica de la naturaleza de este "Uno" tal como la hecha por Parménides o Meliso. Jenófanes habló de lo Uno, dice Aristóteles, mirando al *ouranos* entero (esto es, el universo visible). Aristóteles llama a Jenófanes "un tanto primitivo". Teofrasto en sus *Phys. opin,* citadas por Simplicio, *In Arist. Phys.* 22, 22 *s.* (Jenóf. A 31), dice que Jenófanes creía en un solo principio, pero Teofrasto no piensa (igual que Aristóteles) que esta manera de ver deba clasificarse entre las pertenecientes, en absoluto, a la historia natural. Véase la afirmación análoga de Galeno, *In Hippocr. De nat. hom.* XV. 25 K (Jenóf. A 36). Sabino, un contratista de Hipócrates, atribuyó a Jenófanes la teoría de que la tierra era el elemento de que se había originado todo y por eso lo puso al mismo nivel que Tales o Anaxímenes. Pero Galeno señala con exactitud que Teofrasto no incluyó en absoluto esta manera de ver en sus *Phys. opin.* La δόξα se remonta a Jenóf. B 27, ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ, que en realidad no tiene nada que ver con la filosofía natural.
13. T. Gomperz, *Greek Thinkers* (Londres, 1906), p. 155. Véase el pasaje de Diog. L. IX. 18 (Jenóf. A 1) citado en n. 2, en que se dice que Jenófanes recitaba sus propios poemas (καὶ αὐτὸς ἐρραψῴδει τὰ ἑαυτοῦ).
14. Véase Jenóf. B 1.
15. Tal es el retrato algo audaz de Jenófanes que trató de hacer plausible Gomperz, *loc. cit.* Pero los fundamentos gramaticales del mismo son débiles. Las palabras ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐρραψῴδει τὰ ἑαυτοῦ (véase n. 2) no se oponen a las obras de Homero, sino sólo a las anteriores, γέγραφε δὲ ἐν ἔπεσι καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους, "escribió poemas en hexámetros, elegías y yámbicos, pero también los recitaba él mismo en público". La palabra ἐρρψῴδει se prestaba muy naturalmente a aquella insólita especie de actividad, pero no implica que para poder recitar sus propios poemas tuviese que ser un rapsoda homérico. Cf. Plutarco, *Vit. Solon.* 8 sobre la elegía de Solón Αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον, que recitó él mismo en la plaza pública.
16. Plat. *Ión* 536 d llama al rapsoda Ión Ὁμήρου δεινὸς ἐπαινέτης; véase

también 542 b. Ión es presentado como un especialista que se sabe su Homero perfectamente (pero nada más) y que enseña a Homero como fuente de toda sabiduría.

17. Plat. *Rep.* 606 e. Herodiano, Περὶ διχρ. p. 296, 6 (Cr. *An. Ox.* III, Jenóf. B 10).
18. Clem. Alej. *Strom.* V. 109 (Jenóf. B 23).
19. Sexto, *Adv. math.* VII. 49. 110. Plut. *De aud. poet.* 2, p. 17 E (Jenóf. B 34).
20. Los doxógrafos griegos posteriores, y especialmente la escuela escéptica, solían interpretar estas palabras en el sentido de un agnosticismo dogmático. Véase Sexto, *Adv. math.* VII. 48, que enumera a Jenófanes como el primero de οἱ ἀνελόντες τὸ κριτήριον. Pero es evidente que la conciencia de lo inseguro de sus ideas no le impidió a Jenófanes emitirlas. Encontramos una idea semejante expresada por el autor hipocrático de *Sobre la Medicina Antigua* en el proemio de su libro (c. 1); pero allí se dice que es privilegio de la ciencia médica descansar en la experiencia verificable, mientras que se rechaza la filosofía natural porque sus puntos de vista no pueden nunca confirmarse con los hechos.
21. Cicerón divide la investigación *De nat. deor.* II. 1 en los siguientes temas: (1) *esse deos,* (2) *quales sint,* (3) *mundum ab his administrari.* (4) *consulere eos rebus humanis.* La cuestión *quales sint* implica el problema de la verdadera forma o figura de los dioses; véase *De nat. deor.* II, c. 17.
22. Véase Cic. *De nat. deor.* II, c. 17 *ss.*
23. Sigo en esto los fragmentos directos, especialmente B 23, donde se dice que el δέμας de Dios no se parece al de los hombres mortales. Según el tratado seudoaristotélico *De Xenophane Melisso Gorgia* (977^{b}I = Jenóf. A. 28 (7)), Jenófanes enseñaba que su Dios era de forma esférica; pero esto se debe evidentemente a una interpretación posterior del frag. B 23 bajo la influencia de Parménides, que llama a su Ser (Parm.. B 8, 43) εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ. No es el único ejemplo de semejante interpretación parmenídea de Jenófanes en dicho tratado. Sobre el difícil problema de la autenticidad del cuadro de la doctrina de Jenófanes que traza el de *De Xenophane Melisso Gorgia,* véase p. 56.
24. Véase Jenóf. B 23, 1.
25. Véase *supra,* pp. 38 *s.*
26. Jenóf. B 24.
27. *Ibid.* B 1, 13-14, exhorta a los hombres a alabar a "el dios" en himnos durante el simposio ideal que describe en este poema y precisa la idea añadiendo "con mitos piadosos y palabras puras". Lo que con esto quiere decir se ve por los versos 21-4. Aquí se vuelve contra los mitos homéricos y hesiódicos de las luchas de Titanes, Gigantes y Centauros y el concepto de los dioses implicado por ellas. No hay duda de que esta nueva y depurada idea de Dios tuvo alguna influencia práctica sobre la forma de su religiosidad, y esto es lo que reclama en el último verso de su elegía: θεῶν ‹δὲ› προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν. Este προμηθείη θεῶν es la justa forma de honrarlos. Como el honrar a los dioses era la esencia de la religión griega, esta aplicación de las ideas de Jenófanes es de gran interés para el historiador de la religión.
28. Jenóf. B 26.

29. Véase, por ejemplo, Hom. *Ilíada* II. 17, 786; III. 129; v. 353; VIII. 42, 392, 399; XXIV. 340 *ss.*; *Od.* I. 96 *ss.*, etc.
30. Jenóf. B 25.
31. Arist. *Metaf.* Λ 7, 1072^{b}3.
32. Esq. *Supl.* 96-103 (Murray). Con Wilamowitz y Murray acepto la enmienda de Wellauer que devuelve al pasaje corrompido, τὰν ἄποινον δαιμονίων, del códice mediceo, el decisivo concepto de ἄπονον, que es necesario por razones así métricas como lógicas. πᾶν... δαιμονίων no lo entiendo, con Wilamowitz, como significando ὧν δαίμονες δρῶσι, sino más bien "todo poder divino". No la acción de Dios, sino Dios mismo es ἄπονος. La objeción de que τὰ δαιμόνια no podían tener aún esta significación en tiempo de Esquilo no me convence. En el verso siguiente, φρόνημα es el objeto de ἐξέπραξεν, no sujeto, como lo entiende Wilamowitz. No el pensamiento, sino Dios, es lo entronizado en las alturas. El problema de si las palabras ἥμενον ἄνω deben cambiarse, por razones métricas, puede omitirse aquí.
33. Arist. *Metaf.* A 5, 986^{b}18 *ss.* (Jenóf. A 30).
34. Hom. *Ilíada* VIII. 18-27. El autor del *De Xenophane Melisso Gorgia* (977^{a}23, Jenóf. A 28) hace argüir a Jenófanes que "si Dios es el más fuerte de todos los seres, tiene que ser uno, pues si hubiese dos o más, ya no podría ser el más fuerte y mejor de todos; pues cada uno de los varios, siendo Dios, sería igualmente el más fuerte". Pero en los fragmentos conservados no aparece ningún argumento semejante, antes bien éste se halla en abierta contradicción con el fragmento B 23, que dice que un Dios es el mayor de los dioses y hombres. Esto implica una relación del Dios más alto con los otros dioses como la del pasaje de Homero citado en el texto. El exaltado concepto homérico del poder de Zeus puede perfectamente haber determinado el pensamiento de Jenófanes, justo como impresionó a Aristóteles (véase n. 35).
35. Arist. *De mot. an* 4, 700^{a}1.
36. Hom. *Ilíada* I. 528-30.
37. Jenóf. B 25. κραδαίνει no se refiere al movimiento circular del *ouranos*, sino a una sacudida del firmamento. Es un signo del poder de Dios que recuerda la descripción de Zeus en Homero (*Ilíada* I. 530), μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὄλυμπον. Pero ahora toma el universo (πάντα) el lugar del Olimpo.
38. Jenóf. B 11, B 12.
39. *Ibid.* B 14.
40. Encontramos la misma crítica de la idea teogónica de que los dioses nacieron y por tanto no son eternos en Epicarmo B 1. Véase cap. IV, p. 60.
41. Clem. Alej. *Strom.* v. 110 (Jenóf. B 15).
42. Clem. Alej. *op. cit.* VII. 22 (Jenóf. B 16).
43. Goethe, *Gott, Gemüt und Welt,* vv. 23-4 (Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. IV, p. 4).
44. Véase Ag. *Civ. Dei* VIII, especialmente c. 11.
45. El nuevo Dios filosófico está relacionado con la naturaleza y el universo, no con la *polis,* como lo estaban los viejos dioses de los griegos.
46. Jenóf. B 2, 11-12. En este poema elogia su propia σοφίη como la base de la εὐνομίη en la *polis* y la pone en contraste con la *areté* de los vencedores en los juegos olímpicos. Éstos son sobreestimados por la sociedad humana, dado que son incapaces de aportar nada al bien co-

mún. Aquí pone Jenófanes su nueva religión filosófica en relación con un nuevo concepto racional del mejor orden social. Véase *Paideia*, I, pp. 192 *s.*

47. Véase Friedrich Solmsen, *Plato's Theology* (Ithaca, N. Y., 1942), pp. 163 y 168 *s.*
48. Jenóf. B 26, 2: οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.
49. Max Pohlenz, *Göttinger Gel. Nachr.*, 1933, pp. 53 *ss*, ha dado una vista general del desarrollo de este concepto. Pero en esta vista se omite lo θεπρεπές, discutido a continuación en el texto.
50. Sobre el concepto de τὸ πρέπον en la teoría retórica y poética de los griegos véase J. Stroux, *De Theophrasti virtutibus dicendi* (Leipzig, 1912), pp. 28, 31, 35, 78. Sobre su influencia en la medicina griega véase W. Jaeger, *Diokles von Karystos* (Berlín, 1938), pp. 47-50. La palabra ἁρμόττον se usa como sinónima de πρέπον.
51. Véase el verso 1345 en el *Hércules* de Eurípides, δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, οὐδενός, si Dios es "verdaderamente Dios", esto es, si su naturaleza corresponde a la idea exacta de Dios. Esta idea implica que no puede tener necesidad de nada. Lo que hay detrás de este concepto de un θεός que es un ὀρθῶς θεός es la armonía que debe haber entre nuestra idea de Dios y lo que es propio de Dios, según lo pedía Jenófanes. El racionalismo de Eurípides hizo a éste prendarse de Jenófanes. Es lo que muestran imitaciones tan patentes como la crítica de la inutilidad de la fuerza atlética en la primera edición del *Autólico*. (Véase At. X. 413 c, Jenóf. C 2). También el pasaje entero del *Hércules* parece tomado a Jenófanes, como observó Diels; el pasaje ataca la idea de los dioses que cometen adulterio o dominan unos sobre otros, idea que encontramos en Jenóf. B 11, B 12, A 32. Aun cuando no encontramos en los fragmentos conservados de Jenófanes la idea de que Dios no tiene necesidad de nada, tuvo esta idea su origen evidentemente en el pensamiento de aquél.
52. Plat. *Rep.* 378 c *ss.* critica la forma en que representan los poetas a los dioses y propone τύποι θεολογίας para la educación de los guardianes en su estado ideal. Los poetas deben seguir estas reglas, si quieren ser admitidos en su república. Las palabras de Platón recuerdan las de Jenófanes cuando éste se refiere a las enemistades y luchas entre los dioses, las gigantomaquias y teomaquias; cf. Jenóf. B 1, 21-4, B 11 y B 12.
53. Las palabras del estoico Lucilio Balbo en Cic. *De nat. deor.* II. 28, 70, remiten literalmente al mismo pasaje de Jenófanes citado en Plat. *Rep.* (Véase n. 52). La fuente estoica de Cicerón (Posidonio?) tenía indudablemente presentes a ambos, Jenófanes y Platón, al escribir estas palabras.
54. Véase *supra*, p. 8.
55. S. Aug. *Civ. Dei* VI. 5 (vol. I, p. 253, Dombart).
56. Los conceptos de θεοπρεπές y ἱεροπρεπές merecen una investigación histórica especial.
57. Véase, por ejemplo, el llamado Heráclito, *Quaestiones Homericae* (ed. Soc. Philol. Bonnensis Sodales), c. I, que dice de Homero: πάντα γὰρ ἠσέβησεν εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν.
58. Anónimo, *De sublimitate* c. IX. 7, observa que ciertos pasajes de Homero presentan a los dioses de una manera perfectamente impía, si no se los interpreta alegóricamente (véase también Dion. Hal. *Dem.* c. 8,

p. 144, 1-7, Us.-Rad.). En el § 9 compara otros pasajes de la *Ilíada*, en que encuentra una pintura más adecuada de la majestad divina, con las palabras del "legislador de los judíos", Moisés, en la cosmogonía del Génesis. La fuente de la que el autor cita del Génesis no son los Setenta, sino que es su precursor en la discusión de lo sublime, el retórico Cecilio de Caleacta, al que Suidas llama "un judío, en lo que toca a su religión". Véase también los autores judíos Josefo, *Ant. Jud.* I. 3, 15 (p. 7, 4 *s.* Niese ed. maior) y Filón, *De aet. mundi* 5, p. 6, Cumont.

59. Véase n. 33.

60. Lo que dice Aristóteles (véase n. 33) del carácter un tanto vago de la intuición que tenía Jenófanes del principio de "lo Uno", concebido por él mirando simplemente al οὐρανός, tiene que haber favorecido semejante construcción histórica de la relación entre Jenófanes y Parménides. Primero vino la intuición casi visual y tras ella el claro concepto lógico. Hegel distinguió análogamente en su filosofía de la religión entre la *Stufe der Vorstellung* y la *Stufe des Begriffs*.

61. Karl Reinhardt, *Parmenides* (Bonn, 1916).

62. Véase n. 33.

63. Pseudo-Arist. *De Xenophane Melisso Gorgia* 977b2 *ss.*

64. Aristóteles declara (*Metaf.* A. 5, 986b18 *ss.*) que Jenófanes no decía de su Dios ni que fuese limitado, ni que fuese ilimitado, y condena el pensamiento de Jenófanes como un tanto primitivo. Esta declaración se incorporó a la literatura doxográfica, como resulta claro de Simpl. *Fís.* 22, 22 *ss.*, que cita a Teofrasto, *Phys. opin.* (véase Jenóf. A 31): καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον [scil. τὸ ὄν] ... Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον ... ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος, lo que quiere decir que, según Teofrasto, Jenófanes no enseñaba ni que su principio fuese limitado, ni que fuese ilimitado. Teofrasto, en otras palabras, se limitó a repetir lo que dice su maestro Aristóteles en la *Metafísica*, como lo hace tan a menudo en su obra doxográfica. Pero Simplicio muestra qué fácilmente podían entenderse mal las palabras de Teofrasto, tomándolas en el sentido del autor del *De Xenophane Melisso Gorgia*, pues después de citar a Teofrasto, Simplicio acude a otra fuente (desde § 3) y esta fuente es evidentemente el autor del *De Xenophane Melisso Gorgia*, como resulta claro del orden de los predicados de Dios que enumera en los parágrafos siguientes (3-7). Uno de los predicados que atribuía Jenófanes a su Dios es, según este autor, que Dios no es ni limitado ni ilimitado. Simplicio reproduce esto inmediatamente después de citar lo que había encontrado en Teofrasto; evidentemente no notó que las dos noticias no concuerdan, sino que entendió a Teofrasto en el sentido del autor del *De Xenophane Melisso Gorgia*, esto es, lo entendió mal del todo. Lo que Teofrasto quería decir realmente es lo que había dicho Aristóteles en la *Metafísica* y nada más.

65. Esta *diadoche* se encuentra primero en el *Sofista* de Platón 242 c-d, donde el extranjero de Elea dice que las distintas escuelas de pensamiento habían enseñado ya tres géneros del Ser, ya dos, ya uno. La tribu eleática, dice, partiendo de Jenófanes, "y aun de antes" (alude evidentemente a Homero o a la escuela milesia), admitió la unidad de todas las cosas. Ésta es naturalmente una manera divertida y semi-irónica de hablar. El próximo paso se da en Arist. *Metaf.* A 5, 986b18 *ss.*

Aquí encontramos la combinación de Platón sentada como un hecho histórico. Parménides se vuelve discípulo de Jenófanes, "como dicen", porque Jenófanes fué el primero en destacar la unidad del Ser (ὁ πρῶτος ἑνίσας). Pero incluso Aristóteles admite que los dos pensadores no tenían la misma cosa en la cabeza, y en realidad es muy leve la base de hechos con que establecer una relación de maestro a discípulo entre ellos. Pero una vez mentada en el libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, que fué la Biblia de Teofrasto y de los doxógrafos antiguos posteriores, aceptaron la *diadoche* todos los manuales de historia de la filosofía como un hecho establecido.

66. Véase nn. 11 y 12.

Capítulo IV

LAS LLAMADAS TEOGONÍAS ÓRFICAS

1. Véase Epicarm. B I:

—ἀλλ' ἀεί τοι θεοὶ παρῆσαν χὐπέλιπον οὐ πώποκα,
τάδε δ' ἀεὶ πάρεσθ' ὁμοῖα διά τε τῶν αὐτῶν ἀεί.
—ἀλλὰ λέγεται μὰν Χάος πρᾶτον γενέσθαι τῶν θεῶν.
—πῶς δέ κα; μὴ ἔχον γ' ἀπό τινος μηδ' ἐς ὅ τι πρᾶτον μόλοι.
—οὐκ ἄρ' ἔμολε πρᾶτον οὐθέν;—οὐδὲ μὰ Δία δεύτερον
τῶνδέ γ' ὧν ἁμὲς νῦν ὧδε λέγομες, ἀλλ' ἀεὶ τάδ' ἦς.

Diels, Reinhardt y otros investigadores creen en la autenticidad de este fragmento. Bajo el punto de vista de la lengua y el estilo no parece improbable y el contenido parece perfectamente posible en tiempos de Jenófanes. En Epicarmo puede haber influído la crítica de su famoso contemporáneo.

2. Véase cap. III, n. 19.
3. Diόg. L. VIII. 83 (Alcmeón B. 1): 'Αλκμαίων Κροτωνιάτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ· περὶ τῶν ἀφανέων [περὶ τῶν θνητῶν] σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἑξῆς. Zeller y otros pensaban que las palabras περὶ τῶν θνητῶν eran una glosa que se había deslizado en el texto, mientras que Diels las defiende diciendo que el libro de Alcmeón trataba a la vez con ἀφανέα y θνητά. Pero la antítesis de ἀφανέα y θνητά es extrañamente ilógica, y las palabras περὶ τῶν θνητῶν rompen la estructura de la frase. No debe defenderse esta rudeza sintáctica diciendo que se debe al estilo arcaico.
4. *Sobre la Medicina Antigua*, c. 1.
5. Véase p. 48, donde hemos mostrado que ni siquiera Jenófanes implica que Dios carezca de forma, aunque ataque a los dioses antropomórficos de la tradición. Pero la forma efectiva de Dios queda sin definir.
6. Arist. *Metaf.* A 3, 983b29 pone en contraste a los παμπάλαιοι καὶ θεολογήσαντες πρῶτοι con los πρῶτοι φιλοσοφήσαντες (b7), que representan una etapa posterior del desarrollo intelectual; en la misma forma pone en contraste (B 4, 1000a9) οἱ θεολόγοι con οἱ δι' ἀποδείξεως λέγοντες (a19).
7. Vése la quinta edición de los *Vorsokratiker* de Diels, vol. I, editados por Walter Kranz.

8. Véase la pintura de vasos del siglo VII y compárese Arquíloco como el principal representante de la expresión naturalista en la literatura de la época.
9. Véase Herod. v. 67 sobre los τραγικοὶ χοροί en honor de Adrasto, dados a Dioniso por Clístenes; los testimonios sobre los ditirambos de Arión ejecutados en Corinto están coleccionados y discutidos en A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy* (Oxford, 1927). Cf. capítulos II, III y Ap. A de esta obra sobre la más antigua tragedia y comedia.
10. Plat. *Rep.* 364 b–e. Esta literatura de propaganda religiosa no llevaba exclusivamente el nombre de Orfeo, sino que también corría bajo los nombres de Museo y otros.
11. Sobre la abstinencia de carne (ἄψυχος βορά) como mandamiento órfico véase Eur. *Hip.* 952 *ss.*, Aristóf. *Ranas* 1032 *ss.*, Plat. *Leyes* 782 c.
12. Véase n. 10.
13. Véase V. Macchioro, *Eraclito: Nuovi studi sull' Orfismo* (Bari, 1922), y del mismo autor *From Orpheus to Paul, A History of Orphism* (Londres, 1930).
14. La mayoría de estos testimonios más antiguos sobre las prácticas religiosas y los ritos órficos los recogió Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta* (Berlín, 1922), pp. 80 *ss.*, bajo el título, que induce un tanto a error, de *fragmenta veteriora.* Estos pasajes contienen, los más, puras referencias a cosas órficas. Algunos de ellos se encuentran bajo el título "Testimonia" en la primera parte del libro, en que no se separan suficientemente los materiales más antiguos y los más recientes.
15. Los restos de la poesía órfica los coleccionó Chr. Aug. Lobeck, *Aglaophamus* (Regimontii, 1829), 2 vols. Véase M. Hauck, "De hymnorum Orphicorum aetate" (*Breslauer philol. Abhandlungen,* 1911). Cf. O. Kern, *Berl. phil. Woch.*, 1912, p. 1438, y del mismo autor *Die Herkunft des orph. Hymnenbuchs* (*Genethliakon für C. Robert,* Halle, 1910).
16. Véase la colección de los fragmentos hecha por Kern, *op. cit.*, pp. 130 *ss.* y 140 *ss.*
17. Lobeck, *op. cit.*, p. 611, Kern, *De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis quaestiones criticae* (tesis doctoral de Berlín, 1888). Pero cf. ahora del mismo autor *Orphicorum Fragmenta,* p. 141. Aquí expresa la duda de si las *Rapsodias* o Ἱεροὶ λόγοι se habrán compuesto mucho antes de la época neoplatónica, aun cuando mantiene la existencia en ellas de ciertas huellas de la influencia de poemas mucho más viejos. Véase también la tesis doctoral de G. Rathmann, inspirada por Kern, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae* (Halle, 1933).
18. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen,* II (Berlín, 1932), 199. Después de haber escrito estos capítulos se publicó el libro de Ivan Linforth *The Arts of Orpheus* (Berkeley, 1941), que sigue las huellas de Wilamowitz. No estima lo suficiente las dudas críticas de este investigador acerca de la historicidad del cuadro del orfismo que han reconstruído los modernos historiadores de la religión. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religión* (Londres, 1935), ha seguido una vía media entre los extremos, pero en conjunto es mucho más positivo que Wilamowitz y Linforth.
19. Véase O. Kern, "Empedokles un die Orphiker", *Arch f. Gesch. d. Philos.* I (1888), 498.

20. He mostrado *supra*, p. 40 que esta interpretación "órfica" del fragmento de Anaximandro se remonta a un período en que el texto correcto del fragmento aún no había sido descubierto por H. Diels en los manuscritos de Simplicio. No obstante, hay algunos que mantienen la vieja interpretación a pesar de haber quedado destruída su base en los textos. Un representante capital de la interpretación mística de los presocráticos fué K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Jena, 1906); véase del mismo autor *Geschichte der antiken Philosophie* (Tubinga, 1921), pp. 149 *ss.*: "Der mystische Geist und seine Klärung zum Logos."

21. Véase Kern *O.F.* 27, Arist. frag. 7, Rose (donde la referencia al *De anima* sería I. 5, 410b28 y no 1410b28). Kern pone en duda el origen aristotélico de la idea de que el autor del poema fuese Onomácrito. Aristóteles escribe φασίν en lugar de φησίν en frg. 7 R. de Περὶ φιλοσοφίας, que está tomado al comentario de Filopono al *De anima*; Guthrie, *op. cit.*, pp. 58 *ss.* deja la cuestión indecisa. Según Cic. *De nat. deor.* I. 38, 108, Aristóteles había dicho en el Περὶ φιλοσοφίας que "nunca existió un poeta Orfeo". Filopono (que confirma el hecho de que según Aristóteles los "poemas órficos" no estaban escritos por Orfeo) toma esto en el sentido de que sólo los δόγματα procedían de Orfeo, no los poemas, que estaban escritos por Onomácrito. En mi *Aristóteles*, p. 152, seguí a Filopono, según el cual negaba Aristóteles que el autor fuese Orfeo, pero no la historicidad de éste. Mas la manera de tratar Guthrie el fragmento, *loc. cit.*, ha hecho esto dudoso. Concluyo que el poema órfico mencionado por Aristóteles tenía contenido teogónico del hecho de que Aristóteles lo citaba en apoyo de la idea de su autor según la cual el alma tenía su origen en el (*pneuma* del) universo y entraba en el cuerpo trasportada por los vientos. Aristóteles se refiere de nuevo a los llamados ἔπη órficos en *De gen. an.* II, 1, 734a16, con ocasión de un detalle semejante relativo al origen del cuerpo humano. Ambas opiniones, sobre el origen del alma y el del cuerpo, eran evidentemente parte de una cosmogonía del "poema órfico"; y esta cosmogonía estaba expuesta sin duda sobre un fondo teogónico y no tratada de una manera puramente abstracta y científica, aun cuando pudiera haber sufrido ya la influencia de las teorías de los filósofos naturales de su tiempo. Este poema épico parece ser distinto de la redacción de los *Oráculos de Museo* (Χρησμοὶ Μουσαίου) atribuídos a Onomácrito por Herod. VII. 6 (véase n. 23).

22. Herod. VII. 6.

23. Véase H. Diels, "Über Epimenides von Kreta" en *Ber. Berl. Ak.*, 1891, pp. 387 *ss.* Los *Oráculos de Museo* tienen que haber sido interpolados (si contenían en absoluto alguna tradición más antigua) por Onomácrito, que insertó referencias proféticas a los acontecimientos del tiempo en que eran inminentes las guerras médicas. Véase Herod. *loc. cit.*

24. Esto, si algo, es lo que pone en claro la colección de testimonios de O. Kern en *O.F.* pp. 1 *ss.*

25. Para este cuadro de la iglesia órfica véase O. Kern, *Religion der Griechen*, II (Berlín, 1935), 148. Pero la idea de que los poemas épico-teogónicos contenían el dogma de la religión órfica no se limita al solo Kern, sino que se remonta a la *Psyche* de Erwin Rohde y está sostenida ampliamente.

26. Véase O. Kern, *op. cit.*, p. 147.

27. Véase mi "Conferencia Aquinátense de 1943" *Humanism and Theology* (Marquette University Press, 1943), especialmente pp. 36 *ss.*, 58 *ss.*, 82 *ss.* Ahí he rastreado el origen del concepto de teología en la filosofía griega y esbozado su recepción por la primera iglesia cristiana. Véase también el primer capítulo del presente libro.
28. *Gregorii Nysseni Opera* II, ed. W. Jaeger (Berlín, 1921), 271, 19 *(Contra Eunom.*, lib. III, tom. IX. 59): τὸ δὲ ἐν δόγμασι δεῖν μόνοις οἴεσθαι τὴν εὐσέβειαν εἶναι, τίνος οὕτως ἴδιον ὡς τῶν 'Ελλήνων ἐστίν; Esta afirmación es el producto de la profunda experiencia y erudición de un dirigente de la iglesia cristiana en el siglo IV que pertenecía a la escuela capadocia de teología, grupo que ha contribuído más que otro alguno a sentar y formular con precisión el dogma de la iglesia. Pero conocían los límites de toda fe dogmática y los peligros de aquel intelectualismo específicamente griego que dominaba entonces las discusiones entre los cristianos cultos y en los concilios de la jerarquía eclesiástica. Bien instruídos en la tradición de la filosofía griega, Gregorio de Nisa y su grupo estaban percatados del origen helénico de este intelectualismo y de la insistencia en la claridad y precisión dogmática dentro de las materias religiosas. Véase también *op. cit.*, p. 270, 21, donde Gregorio acentúa la importancia de la "comunidad de los símbolos y las costumbres en que descansa la fuerza de la religión cristiana". Bajo el punto de vista de la presente investigación no importa el que nos guste o no este dogmatizar la sustancia religiosa; lo que tenemos que admitir es el hecho de que es una actitud específicamente griega del espíritu.
29. Las palabras δόγμα y σύστημα se usaron en este sentido por primera vez hacia el final del período clásico de la cultura griega. Son particularmente características de la época helenística.
30. Sobre este profundo respeto para la tradición escrita en la poesía griega en general y sobre la corrección de los precursores hecha por los poetas véase mi *Paideia* II, pp. 266 *s.*
31. Arist. *Metaf.* Λ 6, 1071b26 (Kern, *O.F.* 24).
32. Damasc. *De princ.* 124 [I. 319, 8 Ruelle], Kern, *O.F.* 28 (Eudem., frg. 117, Spengel).
33. Aristóf. *Aves*, 690 *ss.* (Kern, *O.F.* 1).
34. Hes. *Teog.* 123-5.
35. Esq. *Eum.* 321, Murray.
36. Luz y oscuridad son uno de los diez pares de contrarios que enumera Aristóteles *(Metaf.* A 5, 986a22 *ss.)* en la συστοιχία de principios adoptados por algunos de los pitagóricos.
37. Arist. *Metaf.* N 4, 1091b4 (Kern, *O.F.* 24). Cf. *Metaf.* Λ 6, 1071b26.
38. Platón no dice expresamente que el hexámetro que cita como órfico en el *Fileb.* 66 c, ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ, φησὶν 'Ορφεύς, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς, esté tomado de un poema teogónico. Hablando abstractamente, este verso puede hacer referencia a una secuencia de generaciones sea de dioses o de mortales, como señaló Lobeck, *Aglaophamus*, II, pp. 788 *ss.* Pero Lobeck se rehusó rectamente a interpretarlo según hizo K. O. Müller, como una incorporación sucesiva del alma a seis especies diferentes de animales o cuerpos. Si desechamos esta interpretación, que se ajustaría más a la doctrina pitagórica que a la tradición órfica, parece lo más probable pensar en seis generaciones de dioses; esta manera de ver se recomienda por el hecho de que Platón cita *(Cratil.* 402

b–c) otro par de versos de una teogonía órfica en los que aparecen Océano y Tetis como la primera (?) generación en la sucesión de los dioses. Nótese que la manera de que cita Platón esta tradición es exactamente la misma en ambos casos: φησὶν 'Ορφεύς—λέγει δέ που καὶ 'Ορφεύς. Una teogonía la cita también Platón, *Tim.* 40 d., donde se ocupa con el origen de los dioses. Según este pasaje no fueron Océano y Tetis la primera pareja, sino que los precedieron Urano y Ge. De Océano y Tetis procedieron, por otra parte, Forcis, Cronos y Rea; de Cronos y Rea, Zeus y Hera y sus hermanos y hermanas; y de ellos se derivaron a su vez otros. Los hijos de Zeus y Hera son la quinta generación de esta serie. Si suponemos que Urano y Ge fueron sólo la primera *pareja*, pero que tuvieron que originarse del Caos o de alguna otra deidad primigenia (véase n. 51), tenemos en realidad las seis generaciones que necesitamos, pues es difícil de ir más allá de la sexta, los hijos de Zeus y Hera, que son los últimos enumerados por Platón. Puede ser bueno recordar que también había seis generaciones de dioses en la versión neoplatónica de la teogonía órfica. Esto es importante para la interpretación de las seis γενεαί del poema órfico citado por Platón, porque confirma que el número seis estaba firmemente establecido en la tradición teogónica. Véase Orf. B 12, con las notas de Diels al pie (*Vorsokratiker* I).

39. Aristóf. *Aves*, 690 *ss.* (Kern, *O.F.* 1).
40. Véase *supra*, p. 40.
41. Véase en Aristóf. *op. cit.* 696, las palabras περιτελλομέναις ὥραις, que son una paráfrasis poética de χρόνος.
42. Véase *supra*, pp. 21 *ss.*
43. Aristóf., *op. cit.* 695 *ss.*
44. Véase Damasc. *De princ.* 124 [I. 320, 17 Ruelle]; Epimén. B 5 Diels (Eudem., frg. 117, Spengel).
45. Véase Damasc., *loc. cit.;* Orf. B 12 Diels (Eudem., frg. 117). Cf. la nota de Diels *ad loc.*
46. Véase H. Diels in *Festschrift für Theodor Gomperz* (Viena, 1902): "Ein orphischer Demeterhymnus", p. 1 y especialmente pp. 13 *ss.*
47. Las palabras 'Ιρικεπαῖγε σῶισομ με se encuentran en un papiro de misterios perteneciente al siglo III a c., descubierto en la aldea egipcia de Gurob y publicado primeramente por J. G. Smily, *Greek Papyri from Gurob* (Dublín, 1921), n. 1. (Véase Kern, *O. F.* 31, lin. 22).
48. Los fragmentos de la *Teogonía* o Χρησμοί de Epiménides están coleccionados en Diels *Vorsokratiker*, I. Véase el extracto de Eudemo, *supra*, n. 44.
49. Epimén. B. 5.
50. Véase J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (4th ed.), pp. 109, 186, etc.
51. Según Eudemo, la *Teogonía* de Orfeo hacía de la Noche el principio (Orf. B 12); Aristóf. *Aves* 693 también principia su parodia de una *Teogonía* órfica por el Caos y la Noche. Véase *supra*, p. 69.
52. Hom. *Ilíada* XIV. 201.
53. Así es como podemos interpretar las palabras de Eudemo *ap.* Damasc. 124 (Epimén. B 5): ἐξ ὧν [*scil.* 'Αέρος καὶ Νυκτός] δύο Τιτᾶνας... Eudemo no dice quienes son estos "dos Titanes", pero si miramos el catálogo de los hijos de Urano que se llaman Titanes en Hes. *Teog.* 129 *ss.* (véase vv. 207 *ss.* y 630) parece posible que sean Océano y Tetis los entendidos por los δύο Τιτᾶνας de Epiménides, pues son los únicos

que forman una pareja tradicional que pudo desempeñar y desempeñó un papel de ἀρχή en la más antigua teogonía, esto es, en Homero (véase n. 52). Filodemo, *De piet.* 47 a 2, p. 19 (Gomperz), compara la variante homérica, Océano y Tetis, con la primera pareja de Epiménides, el Aire y la Noche; y Epiménides pudo sentirse obligado por esta famosa tradición a incorporar de algún modo la versión homérica a su nueva genealogía, haciendo de Océano y Tetis "los Titanes", los hijos del Aire y de la Noche, y dándoles así el segundo lugar en vez del primero. La razón que hubo de tener para hacer semejante corrección fué el deseo de hacer concordar el mito genealógico con los hechos físicos tal como los entendía. Acerca de otra versión de la genealogía de los dioses de Epiménides véase n. 55.

54. "Epiménides" B 5 encontró esta versión del huevo del mundo en otra fuente, distinta de Hesíodo y Homero, probablemente un poema épico del tipo "Orfeo".

55. Epimen. B 7. Verdad es que las palabras Ὠκε]ανοῦ καὶ Γ[ῆς γεννήμα]τ' εἶναι, que están tomadas de Filodemo, *De piet.* 46 b 7, p. 18 (Gomperz) están basadas en una conjetura, pero la reconstrucción del pasaje es bastante probable. A primera vista parece difícil comprender cómo "Epiménides" pudo llamar a Ge un Titán, puesto que es la madre de los Titanes en la tradición teogónica de Hesíodo. Pero hay una posibilidad de conciliar la versión de Filodemo con la de Eudemo (véase n. 53), si suponemos que la teogonía altamente especulativa de "Epiménides" dió a la palabra "Titanes" un nuevo sentido alegórico y que presentaba como primera pareja al Aire-la Noche (= oscuro espacio vacío) y como segunda pareja Océano-Ge (= los elementos agua y tierra). Encontramos una corrección semejante del mito teogónico tradicional en Ferécides (véase pp. 71 *s.*). Éste hizo de Ge (Chthonie), la mujer de Zeus (Zas), una que era su abuela en la *Teogonía* de Hesíodo; igual que "Epiménides", Ferécides justificó esta innovación con una interpretación alegórica, pues ambos, Zas y Chthonie, representaban los más altos principios físicos de su sistema.

56. Véase la idea de Jenófanes de que todas las cosas se originaron de la tierra y el agua, B 29.

57. Véase la *Teogonía* de Jerónimo (*ap.* Damasc. 123, Kern, *O.F.* 54), quien también hizo del agua y la tierra (ὕδωρ καὶ γῆν) los primeros principios de su cosmogonía. Naturalmente, no pudo llamarlos con estos nombres; ὕδωρ y γῆ son la interpretación de Damascio, y en el lenguaje mítico de la *Teogonía* de Jerónimo eran los nombres Océano y Ge. Jerónimo parece haber tomado esta pareja de la *Teogonía* de "Epiménides". Véase n. 55.

58. Ferécid. B 1.

59. Acusil. A 4.

60. Véase Jenóf. B 14, Epicarm. B 1.

61. Prob. *ad* Virg. *Buc.* 6, 31, Ap. Serv. ed. Hagen, p. 343, 18 (Ferécid. A 9). La misma explicación da Hermias, *Irr.* 12 (*ibid.*).

62. La forma Κρόνος está conservada por los dos, Probo y Hermias; véase n. 61. Según la cita literal de Dióg. L. I. 119, Ferécides lo llamaba Κρόνος.

63. Véase *supra*, p. 40.

64. Sobre el origen y la función de la etimología en el primer pensamiento

teológico griego véase Max Warburg, "Zwei Fragen zum Kratylos" (*Neue Philologische Untersuchungen*, hrsg. v. W. Jaeger, Bd. v, 1929, p. 65 *s.*). La etimología es uno de los métodos más importantes y más frecuentes de la primera teología griega.

65. Arist. *Metaf.* N 4, 1091b8 (Ferécid. A 7). Este carácter "mixto" de la especulación de Ferécides parece ser aquello a que apunta Diógenes Laercio cuando dice (I. 116) que Ferécides fué el primero en escribir περὶ φύσεως καὶ θεῶν. Su teogonía encerraba como uno de sus elementos τὸ φυσιολογεῖν; era física bajo el disfraz de teología.

66. Arist. *Metaf.* B 4, 1000a18 (cf. b9).

67. Esta observación era de especial importancia para Aristóteles, ya que éste hacía del "ser más perfecto" el principio del universo. Aristóteles critica a los pitagóricos y al platónico Espeusipo por poner lo imperfecto en el principio. Véase *Metaf.* Λ 7, 1072b31.

68. Véase el largo fragmento descubierto en un papiro, Ferécid. B 2.

69. Damasc. *De princ.* 124 (Eudemo, frg. 117), Ferécid. A 8. Porf. *De antr. Nymph.* 31 (Ferécid. B 6) dice que Ferécides distinguía en su cosmología diversos μυχοί y que empleaba las palabras ἄντρα, βόθροι, πύλαι y θύραι como sinónimas de μυχοί. De aquí el título Πεντέμυχος (véase Damasc. *loc. cit.*). Suidas tiene la variante Ἑπτάμυχος, que parece tomar de la *Historia de la Filosofía* de Porfirio (Ferécid. A 2). La variante muestra que el título lo agregaron escritores posteriores, probablemente los gramáticos de Alejandría, que no estaban de acuerdo en la interpretación del esquema cosmológico de Ferécides. Damascio explica πεντέμυχος como πεντέκοσμος.

70. Damasc. *loc cit.* (= Eudemo) dice que Cronos hizo — de su propio (?) γόνος— fuego, *pneuma*, agua ... y los distribuyó en cinco μυχοί, y de ellos derivó un numeroso linaje de dioses. En la laguna de este texto se echan de menos otros dos elementos. Kern conjetura αὐτοῦ en vez de ἑαυτοῦ y entiende que el γόνος es el de Zas. Cf. Ferécid. B 7, donde se le atribuye la palabra ἐκροή. Pero la "emanación" que parece sugerir este sinónimo de σπέρμα o γόνος tenía que indicar algo físico y de todo punto distinto del uso espiritualista posterior del término.

71. Oríg. *Contra Cels.* VI. 42 (Ferécid. B 5).

72. Oríg. *loc cit.* (Ferécid. B 4).

73. Esq. *Prom.* 351-72, Píndaro, *Pít.* I. 15-28.

74. Véase mi nota en *Paideia*, I, 2ª ed. inglesa, p. 454, n. 31.

75. Me parece una urgente necesidad reinterpretar la *Teogonía* de Hesíodo y el pensamiento entero de éste bajo este punto de vista y de hacer un serio esfuerzo por distinguir las ideas teológicas propias de Hesíodo, que son nuevas, de los elementos meramente tradicionales de su especulación.

76. Nauck, *Tragic. graec. fragm.*, Esq. frg. 70.

Capítulo V

EL ORIGEN DE LA DOCTRINA DE LA DIVINIDAD DEL ALMA

1. Erwin Rohde, *Psyche—Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 7.—8. Aufl. (Tubinga, 1921). [Ed. en esp.: *Psique—La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.* Fondo de Cultura Económica, 1948.]

2. *Ibid.*, p. 8.
3. *Ibid.*, p. 9. Aun cuando Rohde insiste en que no es exacto decir que la muerte es el fin de todo en Homero, lo que queda, la ψυχή homérica, no es un alma en nuestro sentido de la palabra.
4. Hom. *Ilíada* I. 3-5, XXIII. 105. Diferente es XXIII. 244.
5. Rohde, *op. cit.*, pp. 10 *ss.*
6. *Ibid.*, pp. 33 *s.*
7. Píndaro, frg. 131 (Schroeder). Véase Rohde, *op. cit.*, p. 11. Las palabras griegas de Píndaro que hemos traducido por "imagen de la vida" son αἰῶνος εἴδωλον.
8. W. F. Otto, *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens* (Berlín, 1923), pp. 4 *ss.*
9. W. F. Otto, *op. cit.*, p. 6, ha observado esto justamente. Recuerdo que, ya antes de la publicación del libro de Otto, tuve frecuentes discusiones sobre el problema del concepto homérico de alma con Ernst Bickel, entonces colega mío en la Universidad de Kiel. Solíamos estar de acuerdo exactamente en el mismo punto de que más tarde hizo el profesor Otto el punto de partida de su monografía citada en la n. 8. Ambos, Otto y Bickel, parecen representar en esto la tradición oral del seminario de H. Usener.
10. W. F. Otto, *op. cit.*, pp. 8-10.
11. Véase n. 7.
12. Véase por ejemplo, W. F. Otto, *op. cit.*, p. 17. El ejemplo más conocido de esta significación en Homero se encuentra en *Ilíada* XXII. 161, ἀλλὰ περὶ ψυχῆς θέον Ἕκτορος ἱπποδάμοιο. Tirteo, frag. 7, 4 (Diehl) deriva el compuesto φιλοψυχεῖν de esta significación de "vida", exactamente como dice ψυχέων φείδεσθαι. En los siglos posteriores pierde ψυχή cada vez más esta significación, reteniéndola principalmente en pasajes de estilo solemne influídos por la tradición épica. Por otro lado, la forma en que empleaban Herodoto y Anaxágoras la palabra ψυχή por "vida" prueba que el dialecto jónico había guardado viva esta significación desde los tiempos homéricos.
13. Véase la escena del Hades en *Odisea* XI; allí Odiseo es capaz de reconocer las ψυχαὶ de todos los muertos a quienes había conocido en vida por su parecido con las personas vivas. Este parecido está fuertemente puesto de relieve en *Ilíada* XXIII. 65 *ss.*, donde la ψυχή de Patroclo se le aparece a Aquiles en un sueño, πάντ' αὐτῷ μέγεθός τε καὶ ὄμματα κάλ' εἰκυῖα καὶ φωνήν. Esta "alma" lleva incluso las mismas ropas que Patroclo.
14. W. F. Otto, *op cit.*, p. 45.
15. Véase la polémica del propio Otto contra el supuesto de Rohde, de una especie de silogismo primitivo mediante el cual se habría derivado la creencia en la ψυχή y en su existencia de experiencias como los sueños, la muerte, el éxtasis, etc.
16. Ernst Bickel, "Homerischer Seelenglaube; geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen" (*Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft,* 1. Jahr, Heft 7, Berlín, 1925). Aunque no puedo seguir a Bickel en sus especulaciones sobre el *cadáver viviente,* etc., encuentro valiosas observaciones en su crítica de la teoría de Otto.
17. Véase especialmente Bickel, *loc. cit.*, pp. 232 y 258. Véase también Joachim Boehme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos* (Leipzig-Berlín, 1929), p. 113.

18. Bickel, *loc. cit.*, p. 259.
19. W. F. Otto ha tratado de probar que ψυχή significa en Homero invariablemente "vida", si no significa la sombra que reside en el Hades. Pero aunque ψυχή muestra una fuerte tendencia hacia la significación de "vida" en los poemas homéricos, hay pasajes en que su verdadera significación sigue siendo controvertible. Y a pesar del hecho de que prevalece la significación de "vida", no hay duda alguna de que esto representa una fase avanzada de abstracción en el desarrollo de la palabra.
20. En *Ilíada* IX, 409 se dice que la psyche ἀμείψεται ἕρκος ὀδόντων. Análogamente en *Ilíada* XVI. 856, ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδόσδε βεβήκει.
21. Arist. *De anima* I. 5, 410b22 *ss*. (Orfeo B 11).
22. Homero no presenta huella alguna de esta vieja creencia.
23. En la poesía lírica griega prevalece naturalmente la expresión del yo y de la emoción humana. Por lo tanto, se vuelve aun más importante que antes la palabra θυμός, que en Homero, también, significa "alma" en el sentido de conciencia.
24. Aec. I. 3, 4 (Anaxímenes B 2): οἷον ἡ ψυχὴ... ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.
25. Dióg. L. IX. 19 (Jenóf. A 1).
26. Arist. *Fis.* IV. 6, 213b22 *(Pytagor. Schule* B 30).
27. Véase n. 21. Cf. los resultados paralelos del capítulo anterior relativos a la influencia de la filosofía natural en los poemas teogónicos del siglo VI.
28. Véase n. 24. Diógenes de Apolonia, que siguió muy de cerca la doctrina de Anaxímenes, concibió ciertamente su principio del aire como animado y "sabiendo mucho" (πολλὰ εἰδός, véase frg. B 8). Análogamente el autor del tratado hipocrático *Sobre la Enfermedad Sagrada* dice (c. 19), τὴν δὲ φρόνησιν ὁ ἀὴρ παρέχεται.
29. Véase Bickel, *op cit.* pp. 260 *ss.*
30. Véase *Ilíada* XI. 334; *Od.* XXI. 154, 171.
31. Sobre el concepto de ψυχή de Anaxímenes véase n. 24.
32. Ha seguido la pista de este desarrollo del concepto de *areté* a lo largo de la historia del espíritu griego en mi *Paideia;* sobre la etimología y significación de la palabra véase vol: I, pp. 21 *s.*
33. Por ejemplo, *Ilíada* XIII. 671, ὦκα δὲ θυμὸς ᾤχετ' ἀπὸ μελέων (θυμός = = ψυχή), *Od.* XI. 221, XV. 354.
34. Sobre el desarrollo histórico del concepto griego de ψυχή véase John Burnet, "The Socratic Doctrine of the Soul", en *Proceedings of the British Academy*, 1915-16, pp. 235 *ss.*
35. Véase W. F. Otto, *op. cit.*, p. 1, sobre las dos concepciones básicas del alma, la homérica, que identifica con la vieja creencia popular, y la mística.
36. Tal es la opinión de Otto Kern, *Religion der Griechen*, II (Berlín, 1935), p. 147.
37. Véase *supra*, p. 86.
38. Esta antítesis del cuerpo y del alma que se encuentra tan frecuentemente en tiempos posteriores no existía aún en el pensamiento homérico. Cuando en Homero se opone la ψυχή al cuerpo, el cadáver o cuerpo se llama generalmente "el hombre mismo" (αὐτός); véase n. 4, donde se anota una excepción a esta regla.

39. Véase F. M. Cornford, "The Invention of Space", in *Essays in Honour of Gilbert Murray* (Londres, 1936), p. 223. Véase también J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (4th ed.), pp. 109, 186, 194, 229.
40. Véase *supra*, p. 83 y nn. 24 *ss.*
41. C. A. Lobeck, *Aglaophamus*, I, pp. 69 *ss.*
42. Pínd. *Ol.* II. 63 *ss.* y frg. 129-33 (Schroeder).
43. Véase Wilamowitz, *Pindar* (Berlín, 1922), pp. 248-52. Wilamowitz observa justamente que no le fué necesario a Píndaro ser iniciado para poder exponer la escatología órfica como lo hace. Pero Wilamowitz parece estimar por lo bajo la impresión que aquella fe tuvo que hacer sobre el poeta para permitirle escribir sus versos.
44. Pínd., frg. 129-30 (Schroeder).
45. *Ibid.*, frg. 133 (Schroeder).
46. Sobre la abstinencia de alimentos animales como una característica del βίος órfico véase los pasajes citados *supra* n. 11 al cap. IV.
47. Véase Pínd. frg. 131 (Schroeder).
48. Arist. frg. 10 (Rose). Sobre este fragmento véase mi *Aristóteles*, pp. 187 *s.*
49. Sobre una interesante aplicación de este concepto órfico del alma al pronóstico en la medicina griega (Περὶ διαίτης, libro IV) véase mi *Paideia*, III, p. 57.
50. Arist. frg. 15 (Rose). Véase mi *Aristóteles*, p. 187.
51. La palabra griega que emplea Aristóteles (frg. 15) para designar esa íntima "disposición" del alma (y de la cual es nuestro término "disposición" la traducción literal) es διατεθῆναι. διάθεσις, originalmente término médico, lo aplicaron Platón y Aristóteles al alma. Además de la demostración racional de la existencia de Dios, admite Aristóteles una segunda fuente, más emotiva, de certeza acerca de las cosas divinas (véase mi *Aristóteles*, pp. 188 *s.*). En *De caelo* II. 1, 284b3 llama este sentimiento o *Ahnung* del alma, en un sentido metafórico, una μαντεία περὶ τὸν θεόν.
52. Véase capítulos VI-VIII de este libro. Incluso Demócrito, en su libro Περὶ εὐθυμίης, que contenía una síntesis de su pensamiento ético en la forma suelta de ὑποθῆκαι, parece haber hablado del espíritu (νοῦς) y del alma (ψυχή) como divinos (θεῖα), aunque sólo en un sentido metafórico; véanse B 37 y B 112, si es que los "Dichos de Demócrates" son realmente de su propiedad literaria. Cf. también frg. B 18.
53. Sobre la cura de almas de Sócrates véase mi *Paideia*, II, pp. 49 *ss.*
54. Véase Orfeo B 19.

CAPÍTULO VI

EL MISTERIO DEL SER SEGÚN PARMÉNIDES

1. Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn, 1916), p. 256.
2. Reinhardt, *loc. cit.*
3. Se ha probado *supra*, p. 58, que esta manera de concebir la relación de Parménides con Jenófanes condujo al autor del *De Xenophane Melisso Gorgia* a atribuir algunas de las ideas básicas de Parménides a Jenófanes a fin de hacer resaltar más claramente esa supuesta relación.
4. Véase pp. 44 *ss.*
5. Parm. A 37.

6. Hes. *Teog.* 22 *ss.*
7. *Ibid.* 33: καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων.
8. Parm. B 1.
9. *Ibid.* B 1, 29 *ss.*
10. Hes. *Teog.* 28.
11. Sobre el desarrollo del concepto griego de verdad y sus sinónimos véase la monografía de Wilhelm Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum* (Borna-Leipzig, 1935). Luther ve justamente que Hesíodo señala el comienzo de una nueva era, pp. 121 *ss.*
12. Parm. B 1, 29-30
13. *Ibid.* B 1, 1 *ss.*
14. Sext. Emp. VII, 111 *ss.*
15. Hermann Diels analizó en la introducción a su *Parmenides Lehrgedicht* (Berlín, 1897) el tema de la revelación en el proemio del poema de Parménides, ligándolo con la historia de la primitiva religión griega.
16. Diels, *op. cit.*, admitió una influencia órfica y en ello le han seguido otros. Sobre la cuestión órfica en general véase *supra*, p. 63.
17. Parm. B 6, 6.
18. Esq. *Prom.* 447. Sobre los vestigios del discurso profético en el lenguaje de Heráclito véase p. 114.
19. Parm. B 7, 4 (anteriormente B 1, 35).
20. Parm. B 1, 2-3: ὁδὸν . . . ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα (πάντ' ἄστη N, πάντ' ἄτη L, πάντα τῇ Es). Véase los intentos de restauración del texto de este pasaje hechos por los investigadores modernos y enumerados en Diels, *Vorsokratiker*, I⁵, ad loc.
21. Véase *Od.* I. 3, πολλῶν ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω.
22. Sobre la metáfora del camino en el primitivo pensamiento griego véase Otfrid Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken (Einzelschriften zum Hermes,* Heft 4, Berlín, 1937). El autor ha seguido la pista al empleo y sentido de esta metáfora a través de la primitiva literatura griega, dedicando un capítulo especial a Parménides (pp. 139 *ss.).*
23. En mi *Paideia,* I, p. 199, n. 35, he sugerido la enmienda de la palabra corrompida ἄστη (Parm. B 1, 3) por ἀσινῆ: la "vía" de la verdad conduce al "hombre conocedor" (εἰδότα φῶτα) incólume *(incolumem)* adondequiera que va. Análogamente, el lenguaje religioso de Esq. *Eum.* 315 dice del hombre "puro" (καθαρός), esto es, de aquel que mantiene sus manos libres de mancha, que "va incólume a través de la vida" (ἀσινὴς δ' αἰῶνα διοιχνεῖ). Esto da la nota requerida por el contexto del proemio de Parménides. Después que propuse esta restauración del texto, supe que la había anticipado Meineke, lo que parece probar su exactitud. Mi sugestión la aceptó O. Becker (véase n. 22), p. 140, n. 5.
24. Parménides recibió la "revelación" no por un acto de gracia personal, sino en cuanto "hombre conocedor" (εἰδὼς φῶς). Véase B 1, 3.
25. Las palabras de Goethe sobre el *heilig öffentlich Geheimnis* son un intento de expresar la naturaleza del verdadero misterio.
26. Véase *Cebetis tabula,* cc. 12 y 21. El posterior material de la antigüedad sobre las dos vías lo coleccionó A. Brinkmann; véase p. 620 del artículo suyo citado en n. 27.
27. Véase A. Brinkmann, "Ein Denkmal des Neupythagoreismus", *Rheinisches Museum N.F.* 66 (1911), pp. 616 *ss.*
28. Hes. *Trabajos y Días,* 286 *ss.*

29. Pínd. *Ol.* II. 77. Sobre los dos caminos que tienen que peregrinar después de la muerte las almas del bueno y del malo, véase Plat. *Gorg.* 524 a y *Rep.* 614 c.
30. Sobre el mito de la *República* de Platón y el concepto que tiene éste de la *paideia* como preparación para elegir el justo βίος en la próxima vida, véase *Paideia*, II. 451. Platón sigue un modelo "órfico", en el que introduce su idea de la *paideia*. Sobre la *paideia* como la "ruta" (ταύτῃ πορευτέον), véase también *Epin.* 992 a. Cf. la reinterpretación análoga que hace Platón de las "islas de los bienaventurados" como *paideia* filosófica; *Paideia*, II. 364, 388.
31. Parm. B 6.
32. *Ibid.* B 6, 4 *ss.*
33. *Ibid.* B 1, 3, εἰδότα φῶτα.
34. La frase "hombres de dos cabezas" (Parm. B 6, 5) la refirió por primera vez Jacob Bernays a Heráclito, *Ges. Abh.* I. 62, y siguieron su interpretación investigadores como Diels, Gomperz, Burnet y otros. Pensaban que la caracterización de estos hombres convenía exactamente a Heráclito: suponían, de acuerdo con Parménides, que "es y no es lo mismo y no lo mismo" y que "todas las cosas marchan en direcciones opuestas" (παλίντροπός ἐστι κέλευθος); cf. Herácl. B 60, ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.
35. Véase K. Reinhardt, *Parmenides*, pp. 64 *ss.*
36. Sobre la frase ἡ φύσις τῶν ὄντων, que es frecuente en los físicos griegos y tiene que remontar a la escuela milesia, véase *supra*, p. 25. Pero estos filósofos naturales se limitaron a tomar del lenguaje vulgar la palabra ὄντα. Por eso Parménides dirige su polémica contra los filósofos y el uso vulgar igualmente. Es imposible pensar en un pensador individual, como Heráclito, en el pasaje donde Parménides habla de los "hombres sordos y ciegos" οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται, pues νενόμισται no se refiere a la opinión de un hombre o de unos pocos hombres, sino a la perversidad del νόμος (= costumbre, tradición) predominante. Cf. Jenófanes B 2, 13, ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται, que se refiere también a la *communis opinio* de los hombres. Véase también el pasaje paralelo del propio Parménides, B 8, 38-9: τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ: sus ideas sobre este punto son "meras palabras", en las que no hay ninguna verdad.
37. Parm. B 8.
38. *Ibid.* B 7, 3-B 8, 1 (anteriormente B 1, 34-7).
39. *Ibid.* B 3, B 8, 34.
40. Véase ahora K. von Fritz en *Classical Philology*, XXXVIII (1943), pp. 79 *ss.*, sobre la significación de νοῦς, νοεῖν, etc., en Homero, e *ibid.* XL (1945), p. 236, sobre la significación de estas palabras en Parménides.
41. Parm. B 2, B 6.
42. *Ibid.* B I, 29-30; B 8, 50 *ss.*
43. El autor tiene que pedir la indulgencia del lector para este uso conscientemente anacrónico de una terminología muy posterior.
44. Véase E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik* (Tubinga, 1925), pp. 8-15.
45. Esto está señalado convincentemente por K. Reinhardt, *Parmenides*, pp. 80 *ss.*

46. El mundo de la δόξα que edifica Parménides (B 8, 50 *ss.)* está basado en la convención de los mortales (cf. νενόμισται, B 6, 8, y n. 36), de que el Ser y el No-ser son uno y lo mismo y sin embargo no lo mismo. Es el mundo visto con ojos humanos y se opone al mundo del Ser tal como lo ve la diosa de la Verdad. Pues es realmente ésta quien habla cuando Parménides lo hace de los "mortales".
47. Parm. B 8, 55 *ss.*, y B 9.
48. Sobre el Eros véase Parm. B 13; sobre la mezcla, B 9, B 12, B 16. No puedo estar de acuerdo con Reinhardt, *op. cit.*, p. 74, en que el concepto de mezcla, que había de desempeñar un papel tan importante en la filosofía griega posterior, tuvo aquí su origen, naciendo por tanto de la especulación puramente lógica y metafísica de Parménides. Tuvo que aplicarse mucho antes en el pensamiento médico y físico, del que lo trasladó Parménides a su problema.
49. Parm. B 12, 3. Véase la interpretación de los anillos en H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, pp. 105, 107, que deja, sin embargo, en pie alguna duda acerca de la significación de στεινότεραι. Cf. Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 191.
50. Parm. B 10, B 11.
51. *Ibid.* B 16.
52. *Ibid.* B 1, 9-10.
53. *Ibid.* B 8, 56 *ss.*, y B 9.
54. Burnet, *op. cit.*, pp. 184 *ss.*, piensa que en la segunda parte de su poema tomó Parménides por punto de partida ideas pitagóricas. Diels (véase n. 49), p. 63, supone que esa parte formaba una especie de doxografía a la manera peripatética posterior, enumerando las ideas de los filósofos anteriores. Contra ambas interpretaciones véase Reinhardt, *op. cit.*, p. 28, n. 1.
55. Véase Kurt Riezler, *Parmenides* (Francfort, 1934), p. 50.
56. Parm. B 8, 13 *ss.*: τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν. Diels tradujo el pasaje así: "Drum hat die Gerechtigkeit Werden und Vergehen nicht aus ihren Banden freigegeben, sondern sie hält sie fest." Diels toma los infinitivos γενέσθαι y ὄλλυσθαι como objeto de ἀνῆκε. Pero el objeto de Δίκη ἀνῆκε es τὸ ἐόν, que tiene que suplirse sobre la base de lo anterior, lo mismo aquí que en II. 22 y 26. (Kranz, en la quinta edición de los *Vorsokratiker* de Diels, ha adoptado la interpretación correcta.) Encuentro ἀφῆκε construído exactamente en la misma forma, con el *accusativus cum infinitivo*, en Gregorio de Nisa (Migne, P. G. XLV, 1273 D). Gregorio parece trasladar un pensamiento de Parménides a la especulación teológica cristiana. Véase H. Fraenkel, *Parmenides-Studien (Gött. Gel. N.*, 1930, p. 159), que fué el primero en criticar justamente la interpretación hecha por Diels de estos versos.
57. Parm. B 8, 21.
58. Esta interpretación haría que la primera parte del poema de Parménides correspondiese a la *Metafísica* de Aristóteles, la filosofía del Ser en cuanto Ser (ὂν ᾗ ὄν), y la segunda parte a la *Física* de Aristóteles, la teoría del Ser en cuanto móvil (ὂν ᾗ κινητόν).
59. En otras palabras, el procedimiento de Parménides es exactamente el contrario del que esperaríamos bajo el moderno punto de vista.
60. Estas propiedades las llama "postes de señales" (σήματα) en el camino de la verdad, frg. B 8, 2.

61. J. Stenzel en *Handbuch der Philosophie: Die Metaphysik des Altertums* (Munich y Berlín, 1929), pp. 34, 36, 47.
62. Parm. B 8, 43-4.
63. Burnet, *op. cit.*, p. 182, señala justamente el hecho de que el concepto del Ser de Parménides determinó las tres teorías más influyentes acerca de los fundamentos materiales del universo propuestas por los posteriores presocráticos: los cuatro elementos de Empédocles, las homeomerías de Anaxágoras y los átomos de Demócrito. Pero no puedo seguir a Burnet cuando infiere de esto que el Ser mismo de Parménides tenía que ser "materia" y que ésta fué su verdadera significación. Lo que le sucedió al Ser de Parménides en el momento en que uno de los discípulos de éste lo interpretó como material se ve en Meliso de Samos, quien con toda lógica dejó caer una de sus principales características, la finitud, y volvió a hacerlo igual a la ἀρχή material de Anaximandro, lo *apeiron.*
64. Parm. B 1, 3.
65. *Ibid.* B 8, 4.
66. La ruta que conduce al conocimiento de este Ser se dice que está "lejos del sendero de los mortales", frg. B 1, 27. El hombre que sigue esta vía y llega a su fin, que es la verdad, es loado a causa de su suerte bienaventurada. El concepto cristiano, siempre presente en nuestro espíritu, de un Dios personal, no debe oscurecer el hecho de que el Ser de Parménides es "divino" en el sentido de la religión griega, como lo es la Idea del Bien de Platón. Cf. mi *Paideia,* II. 345 *ss.*

Capítulo VII

HERÁCLITO

1. Véase *supra*, pp. 36 *ss.*
2. El autor de esta idea es Aristóteles (*Metaf.* A 3, 984a8), el cual después de nombrar a Homero y a Tales como representantes de la hipótesis del agua y a Anaxímenes y Diógenes como representantes de la hipótesis del aire, dice que Hípaso y Heráclito prefirieron el fuego como primera causa material. Hay perfecta unanimidad sobre esto entre los doxógrafos antiguos desde Teofrasto hasta Nemesio de Emesa, puesto que todos ellos dependen en último análisis de Aristóteles.
3. Aec. I. 23, 7 (Diels, *Doxographi*, p. 320): Ἡράκλειτος ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει.
4. Este aspecto de la filosofía de Heráclito lo puso de relieve Platón; véase *Crat.* 402 a. Arist. *Metaf.* A 6, 987a34 *ss.* ve incluso en el πάντα ῥεῖ uno de los motivos fundamentales de la ontología de Platón. Las palabras πάντα ῥεῖ no se encuentran en nuestros fragmentos de Heráclito, y quizá no se remontan a él, sino a alguno de sus secuaces tardíos, como Cratilo o los heraclitianos mencionados por Platón *Teet.* 189 e, *Crat.* 440 c. Éstos podían apelar a afirmaciones como las de Herácl. B 12, B 49 a, B 91, en prueba de esta interpretación de la filosofía de Heráclito.
5. Véase K. Reinhardt, *Parmenides*, pp. 205 *ss.* Zeller y Burnet siguieron aún el camino de los doxógrafos antiguos, interpretando por tanto a Heráclito primariamente como un filósofo de la naturaleza a la manera milesia. Reinhardt observa justamente que lo que corresponde en Herá-

clito a lo ἄπειρον de Anaximandro y a lo ὄν de Parménides no es el fuego, sino ἓν τὸ σοφόν. Lo "sabio uno" no es un predicado del fuego, sino que el fuego es la forma de su manifestación y expresión física, como lo señala Reinhardt. Véase también H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, 1935).

6. Véase Bruno Snell, Hermes, LXI, p. 353; Wilamowitz, *Hermes*, LXII, p. 276.
7. Véase el análisis de los *Aforismos* hipocráticos hecho por E. Littré, *Oeuvres d'Hippocrate*, IV, pp. 435-43.
8. No necesita probarse, puesto que es muy conocido, que a Heráclito lo leyeron mucho algunos de los autores de nuestra colección "hipocrática". El que más lo usó de todos fué el autor del Περὶ διαίτης.
9. Los números entre paréntisis remiten a los números de los fragmentos de Heráclito en H. Diels, *Vorsokratiker*, I, 5th ed. Sólo se insertan en el texto cuando se citan literalmente los fragmentos.
10. Los últimos decenios han producido una amplia literatura sobre Heráclito, fruto de un interés filosófico siempre creciente por su pensamiento. De ella cito como la más cabal y completa reinterpretación de los fragmentos: Olof Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit* (Leipzig, 1935). Véase mi propia exposición de Heráclito en *Paideia*, I, pp. 201-206.
11. Construyo ἀεί con ἐόντος (Diels) y no con ἀξύνετοι γίνονται (Burnet). Véase la plena discusión de esta frase en Gigon, *op. cit.*, pp. 1 *ss.* Cf. el uso jónico de ἐών (= real, verdadero) en Hip. *De vet. med.*, c. 1. Allí se dice de la medicina que τέχνη ἐοῦσα. Con τοῦ λόγου ἐόντος ἀεί, cf. τοῦ λόγου ἐόντος ξυνοῦ (Herácl. B 2). Sobre el contenido véase B 34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι. Cf. también B 72. Este estilo, aunque conscientemente retórico, toma sus colores a la vieja *Prophetenrede* religiosa.
12. Semejante es B 50: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας.
13. διαιρέων, no = διαιρούμενος, cf. Herod. VII. 16, donde se dice de una γνώμη (οἷον ἐγὼ διαιρέω).
14. Herácl. B 89, "los despiertos tienen uno y el mismo cosmos". Cf. también el contraste entre el estar despierto y el estar dormido en B 21, B 26, B 73.
15. Véase Herácl. B 1, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους.
16. Véase νοεῖν, νόημα, Parm. B 7, 2; B 2, 2; B 3, B 6, 1 y 6; B 8, 8, 17, 36, etc. (pero Parm. B 16, 3, φρονέει); Heráclito emplea φρόνιμος, φρονεῖν, φρόνησις en B 2, B 17, B 64, B 112 (?), B 113, B 116. Sobre la significación práctica de φρόνησις véase mi *Aristóteles*, pp. 100-103. Heráclito dice que τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη (B 112). (Kranz prefiere la variante σωφρονεῖν.)
17. Véase Esq. *Ag.* 176.
18. Herácl. B 1, ἔπη καὶ ἔργα.
19. *Ibid.* B 112, σοφίη *(scil.* ἐστί) ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν.
20. *Ibid.* B 73, οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.
21. *Ibid.* B 1.
22. Véase n. 14.
23. *Ibid.* B 2.
24. *Ibid.* B 113.
25. Véase *supra*, p. 98.
26. Véase *ibid.* B 29, B 104. Cf. también B 49.

27. Véase *supra*, p. 116.
28. Herácl. B 113.
29. Véase mi ensayo "Praise of Law: The Origin of Legal Philosophy and the Greeks" en *Interpretations of Legal Philosophy: Essays in Honor of Roscoe Pound* (Nueva York, 1946), p. 359.
30. Véase *supra*, p. 41.
31. Las Erinias vengan toda violación de lo que llamaríamos las leyes naturales de la vida. Cf. Hom. *Ilíada* XIX. 418.
32. Véase *supra*, p. 37.
33. Tuvimos que hacer una afirmación semejante sobre la significación de la *diké* de Anaximandro. Véase *supra*, p. 41.
34. Diόg. L. IX. 5 (Herácl. A 1): τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διῄρηται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.
35. Véase *Paideia*, I, p. 205.
36. Diόg. L. IX. 15 (Herácl. A 1) cita entre los comentaristas de Heráclito al gramático Diodoto, ὃς οὔ φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι. Las palabras "tener una simple función paradigmática" empleadas en el texto me parecen la mejor traducción del griego ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι. Esto significa que los paralelos cósmicos están usados por Heráclito como un molde para interpretar filosóficamente la vida del hombre, que es lo que le interesaba primariamente. El cosmos era para él la vida del hombre en letras mayúsculas. Tal fué ciertamente el camino por el cual habían llegado a la idea de un cosmos los antecesores de Heráclito. Habían trasladado el concepto del orden social al mundo como un todo, donde volvieron a encontrarlo. Puede compararse con la manera de ver de Diodoto el libro de Heráclito la interpretación de la *República* de Platón que he expuesto en *Paideia*, II: que esta obra de Platón no es un tratado de política, como la entiende la mayoría de los lectores, sino de educación del alma humana, y que la *politeia* sólo es la armazón ideal de la *paideia* de Platón.
37. Día y noche, Herácl. B 57; vida y muerte, B 62, B 77; húmedo y seco, caliente y frío, B 126. Véase también B 65 y B 67 citado en el texto, p. 120. Cf. n. 43.
38. Véase la transición de la esfera cósmica a la humana en B 67: día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre. Sobre la interpretación de B 65 y B 67 y sobre la transición de los ejemplos que pone Heráclito en ellos de la esfera cósmica a la vida humana y viceversa, véase n. 43.
39. Herácl. B 24, B 25.
40. Véase *ibid*. B 53.
41. Sobre los elementos himnódicos en el lenguaje de los filósofos presocráticos véase *supra* p. 36. Con las palabras de Heráclito πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, pueden compararse las de Anaximandro (A 15) sobre el carácter divino de lo *apeiron:* καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν... καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον. Análogas son las palabras en que Diógenes de Apolonia (B 5) predica la divinidad de su principio cósmico, el Aire: καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντας κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν, y en la línea inmediata, καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. Estos paralelos prue-

ban el rango divino del Polemos de Heráclito. Así interpreta las palabras de Heráclito Filodemo, *De Piet.* 14, 26 (p. 81, Gomperz). Éste dice: καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν. El carácter divino del Polemos de Heráclito resulta confirmado por el hecho de que siempre le da predicados que lo conectan o identifican con otros aspectos de su supremo principio, por ejemplo, el fundamental concepto de lo "común" (ξυνόν). La sabiduría y la razón son lo que es común a todos (véase *supra*, p. 116). Frg. B 80 aplica el predicado "común" a la Guerra: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών. (La última palabra está corrompida y aún no se la ha enmendado adecuadamente). La comparación de la Guerra con un litigio *(diké)*, por ser la pugna la naturaleza común a ambas cosas, prueba que en último análisis la concepción heraclitiana del mundo remonta a la interpretación del proceso de la generación y la corrupción como un litigio *(diké)* hecha por Anaximandro. Véase *supra* p. 40. Las palabras πόλεμον ἐόντα ξυνόν son una variante de la frase de Homero *(Ilíada* XVIII. 309) ξυνὸς Ἐνυάλιος. Así, pues, Homero "sabía la verdad", y aunque la teoría de los contrarios de Heráclito no se haya originado precisamente de discusiones sobre Homero (como piensa Gigon, *op. cit.*, p. 117), se cita al poeta como testigo en favor de la teoría, exactamente como se le ataca siempre que parece en desacuerdo con la verdad (véase n. 46).

42. Herácl. B 114. Véase *supra*, p. 118. De este divino νόμος dice Heráclito, como de la guerra (B 53), que "gobierna hasta donde gusta y basta a todas las cosas y domina sobre todas". Estos verbos son todos predicados que sólo convienen a la omnipotencia divina. En este contexto "guerra" ya no significa, por tanto, guerra, sino el principio de (la armonía de) los contrarios en conflicto que gobierna el mundo.

43. *Ibid.* B 65. Aquí se llaman los contrarios χρησμοσύνη y κόρος. En B 67 son κόρος λιμός. Los investigadores han sospechado que éstas sólo son variantes de un mismo fragmento, pero es evidente que Heráclito solía repetir sus principios para inculcarlos, como resulta claro de otros casos (cf. B 32 con B 41 y véase Reinhardt, *op. cit.*, p. 62, n. 1). Esto se debe al carácter de su lenguaje profético y expresa bien su actitud de maestro de los "durmientes". Las palabras κόρος y λιμός parecen apuntar sólo a la experiencia humana del hambre y la saciedad, pero la variante χρησμοσύνη y κόρος en B 65 muestra que es un principio de más amplia aplicación. Sobre la interpretación de ambos fragmentos véase Gigon, *op. cit.*, p. 49 (véase n. 10). Gigon entiende rectamente las palabras como referentes a un principio de universalidad cósmica. También "la guerra y la paz" que preceden a "el hambre y la saciedad" (B 67) tienen claramente el mismo carácter cósmico, aunque el hombre haga la experiencia de ellas primeramente en la vida humana. El hombre llega a comprenderlas ante todo partiendo de su interior.

44. Sobre Herácl. B 51 véase Gigon, *op. cit.*, p. 23.

45. Herácl. B 8. Gigon, que fundándose en B 51 niega que la teoría de la harmonía de Heráclito tenga nada que ver con la harmonía musical (véase *op. cit.*, p. 23), tiene, naturalmente, que mirar B 8 como sospechoso (pp. 25, 117) porque sus palabras sobre la καλλίστη ἁρμονία se refieren notoriamente a la harmonía musical como un producto de la

pugna (*eris*), la tensión de las cuerdas. Pero ¿no era esta coincidencia de la "pugna" y la "harmonía" naturalmente el ejemplo clásico para Heráclito, que lo ensanchó hasta hacer de él un símbolo de universalidad cósmica? Era el mismo principio de la pugna y la tensión el que había creado, según él, la lira y el arco, instrumentos de las artes de la paz y la guerra juntamente.

46. Arist. *Et. Eud.* VIII. 1, 1235ª25 (Herácl. A 22).
47. Gigon, *op. cit.*, p. 117, pone en duda la autenticidad de los contrarios ἄρρεν: θῆλυ, que Aristóteles atribuye expresamente a Heráclito (*Et. Eud.* VIII. 1, 1235ª 26-7). El argumento de Gigon no resulta del todo claro. Se limita a decir (p. 117): "im Rahmen der bisher dargestellten heraklitischen Lehre lässt sich gerade ἄρρεν: θῆλυ kaum unterbringen." Aristóteles. *De gen. an.* I. 18, 724ᵇ9, pone también el emparejamiento del macho y la hembra como por ejemplo de γένεσις ἐξ ἐναντίων.
48. Herácl. B 60.
49. Véase K. Reinhardt, *Parmenides*, pp. 169 *ss.*, que siguiendo a Schleiermacher y a otros prueba con irrefutables argumentos contra Zeller que Heráclito no anticipó la teoría estoica de la ἐκπύρωσις del mundo.
50. Anaximandro (A 9) enseñaba que las cosas vienen a la existencia por obra de un proceso de ἀπόκρισις de lo *apeiron;* Anaxímenes (A 5) decía que se originaban mediante πύκνωσις y μάνωσις de la sustancia primigenia, el Aire.
51. Por ende puede decirse en realidad que Heráclito no tenía una cosmología bien desarrollada en el sentido de la escuela milesia, como observa Reinhardt, *op. cit.*, p. 173. Teofrasto, en el extracto de Diógenes Laercio (IX. 8), sólo conoce evidentemente, lo que toma de B 90 (πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα). El fuego era, pues, lo στοιχεῖον de Heráclito; que éste derivaba τὰ γινόμενα de semejante principio por πύκνωσις y ἀραίωσις tiene que ser la interpretación del propio Teofrasto, que añade resignadamente: σαφῶς δὲ οὐδὲν ἐκτίθεται. Pero esto puede explicarse fácilmente si tenemos presente que el pensamiento entero de Heráclito estaba dirigido hacia la unidad de las cosas.
52. Herácl. B 10, B 50.
53. *Ibid.* B 51, B 59, B 60.
54. Véase K. Reinhardt. *op. cit.*, pp. 64 *ss.* Reinhardt ha invertido, pues, la manera tradicional de ver la relación histórica de Heráclito y Parménides: que Parménides critica a Heráclito. Pero aunque estoy de acuerdo con Reinhardt en que Parménides, B 6 no está dirigido contra Heráclito (véase *supra*, p. 104), no se sigue que haya que invertir la relación de ambos pensadores y que la teoría de la unidad de los contrarios de Heráclito sea un intento de conciliar a Parménides con los hechos de la experiencia común y las ideas de los anteriores filósofos de la naturaleza.
55. Véase Gigon, *op. cit.*, pp. 135 *ss.* y todo su libro. Gigon ve en Heráclito un espíritu sintético influído por ideas y tradiciones históricas heterogéneas. La teología de Heráclito le parece un "elemento extraño" en su filosofía y que "resulta muy dispar al lado de su cosmología". Por consiguiente, busca Gigon una influencia procedente de fuera para explicar la existencia de este elemento en el pensamiento de Heráclito. Encuentra la fuente de ese elemento en Jenófanes, el pensador que puede llamarse el teólogo *par excellence* entre los presocrá-

ticos. Pero aunque Heráclito tiene algunos rasgos de común con Jenófanes —por ejemplo el rechazar todas las analogías antropomórficas en el concepto de Dios—, las teologías de ambos son esencialmente diversas, teniendo no sólo distintas raíces, sino también un espíritu enteramente diverso. No podemos decir que Heráclito sea un representante tardío de la filosofía natural jónica que introdujo como alma en este cuerpo una teología jenofánica; antes bien, sus ideas teológicas surgieron, exactamente como su concepción de la vida cósmica, de la ἱστορίη milesia, trasformado ésta para ello en una filosofía que resultó en primer lugar interpretación del mundo. Como hemos tratado de mostrar en este libro, el elemento teológico existió desde el principio en la filosofía natural jónica. La verdadera raíz de la idea de Dios de Heráclito es la *diké* de Anaximandro, mucho más que el supremo Dios del cielo, vidente de todo, que encontramos en Jenófanes. Heráclito ve la naturaleza de lo que él llama Dios revelarse en las obras de esta *diké* en el cosmos, la lucha y la harmonía de los contrarios básicos que constituyen la vida del mundo. Ésta es una concepción lógica, enteramente original, del Ser. Jenófanes llega a su concepto del Dios supremo por un camino del todo distinto, negando aquellos predicados tradicionales de los dioses que no le parecen "ajustarse" (πρέπειν) a la naturaleza de lo Divino. El autor de los *silloi* parte de una crítica moral y cosmológica del concepto convencional de los dioses. Es verdad que la nueva visión cósmica del universo aprendida en los filósofos milesios de la naturaleza influyó en la idea que se hizo Jenófanes de la dignidad y del poder divinos; sólo un Dios del cielo que lo abarcase todo y controlase el universo con su solo pensamiento, sin moverse acá y allá, era capaz de llenar los requisitos del sentido que tenía para Jenófanes el "ajustarse". Pero no puede decirse que su concepto del poder y de las obras de Dios en el mundo naciese de una nueva visión lógica de la naturaleza de la vida humana y cósmica, como es verdad de Heráclito. Por otra parte, en el pensamiento de Heráclito parece haber ocupado el problema de la naturaleza de lo Divino un espacio mayor y una posición más eminente que en la cosmología de los milesios, hasta el punto de que los intérpretes antiguos tardíos pudieron, o bien distinguir una parte teológica, otra política y una tercera cosmológica en su filosofía, o bien no tomar en serio, bajo ninguna forma, su cosmología (véanse nn. 34 y 26).

56. Véase Herácl. B 14 y B 15, donde ataca los ritos del culto de Dioniso. Pero su actitud frente a la religión del pueblo en general es más bien la de reinterpretar sus conceptos en su propio sentido filosófico partiendo de este nuevo centro. Heráclito *legt nicht aus* sino que *legt unter* (Goethe, *Fausto)*, lo que es frecuentemente el método de la mística. Así es como reinterpreta a Zeus (B 32) y la "esperanza" (ἐλπίς) de la religión de los misterios de su tiempo (B 27). Análogamente se reinterpretan las Erinias en un nuevo sentido cósmico (B 34); el lenguaje críptico del oráculo de Apolo en Delfos se torna en el pensamiento de Heráclito un símbolo del lenguaje de la naturaleza (B 93) y lo mismo hace la figura profética de la Sibila (B 92). Heráclito reinterpreta también el mito de los héroes que se vuelven después de su muerte guardianes de los vivientes (B 63).

57. Jenóf. B 2, 19 *ss*. Véase *supra*, p. 54.

58. Herácl. B 78: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ

ἔχει. Diels, Gigon y otros traducen γνώμας por "inteligencia", y así lo he dejado en el texto, pero la palabra necesita interpretación. En Teognis 60, γνῶμαι son "normas" o "patrones"; cf. *ibid.* 693: el exceso ha arruinado a muchos hombres necios, pues es difícil conocer la medida cuando se presenta la buena suerte. γνώμη es precisamente este γνῶναι μέτρον; por lo tanto (*ibid.* 1171) se la llama el mejor don que pueden dar los dioses a un hombre porque este don "tiene el (conocimiento del) límite de cada cosa". Estas palabras son notoriamente una simple paráfrasis del frg. 16 de Solón (Diehl), donde éste dice que es muy difícil ver las invisibles medidas de γνωμοσύνη, que tiene los límites de cada cosa. En *Paideia,* I, 2ª ed. inglesa, p. 452, n. 73, me he servido de estos paralelos para mostrar que Clemente de Alejandría se equivoca forzosamente al referir la γνωμοσύνη de los versos de Solón a Dios. Solón habla, por fuerza, de una cualidad humana, sólo que de una que es muy rara. Podría añadirse Teognis 895: γνώμης οὐδὲν ἄμεινον ἀνὴρ ἔχει αὐτὸς ἐν αὐτῷ οὐδ' ἀγνωμοσύνης, Κύρν', ὀδυνηρότερον. Pero Heráclito sí dice lo que Clemente hace decir a Solón: que la naturaleza humana no posee en absoluto γνώμη y que sólo la naturaleza divina la tiene verdaderamente. Incluso un hombre adulto es un νήπιος comparado con Dios (B 79). Lo σοφόν divino está en realidad πάντων κεχωρισμένον (B 108) y por eso se lo llama ἓν τὸ σοφόν (B 32 y B 41). Si γνώμη es conocer la medida (μέτρον), resulta más fácil comprender por qué Heráclito habla tanto de medida con respecto a las cosas divinas: el sol no rebasará sus medidas (B 94); el cosmos es πῦρ ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (B 30). Véase la frase μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον (B 31), empleada con respecto a la θάλασσα y sus transformaciones. Igualmente, el permanente y mutuo cambio (ἀνταμοιβή) del fuego y "todas las cosas" (B 90) presupone la idea de una medida a la que está sujeto.

59. Véase n. 56.

60. Apenas se puede decir que al llamar y no llamar a su Dios con el nombre de Zeus, Heráclito "hizo una concesión a la religión popular" (Gigon, *op. cit.,* p. 140).

61. Anaximandro A 15. Véase *supra,* pp. 35, 36. Cf. las observaciones de Gigon sobre el texto de Herácl. B 41; pero sea que leamos ὁτέη ἐκυβέρνησε (Diels) o que leamos ᾗ κυβερνᾶται (Bywater) es pequeña la diferencia. Sobre la γνώμη divina véase *supra,* n. 58. πάντα διὰ πάντων es una fórmula religiosa que se encuentra en formas semejantes muchas veces.

62. τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός (Herácl. B 64). οἰακίζειν es la actividad del piloto (de οἴαξ); es igual a κυβερνᾶν, οἴακα νωμᾶν, etc., empleados frecuentemente en un sentido figurado para designar la actividad del rey o gobernante sabio. El fuego o (en lenguaje mitológico) el "rayo" de B 64 ocupa el lugar del gobernante divino.

63. Debe recordarse que dentro de la experiencia histórica de los griegos era la ley las más de las veces obra de un hombre, el legislador, que es una especie de encarnación de la más alta sabiduría humana. Platón en las *Leyes* (645 b) deriva del λόγος, que llama divino, la sabiduría del legislador. Si tenemos esto presente, es más fácil comprender el pensamiento de Heráclito cuando dice que νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός (B 33). Esto no quiere decir tiranía en el sentido de Prometeo,

que llama a Zeus (Esq. *Prom.* 186) τραχὺς καὶ παρ' ἑαυτῷ τὸ δίκαιον ἔχων.

Capítulo VIII

EMPÉDOCLES

1. Lucr. *De rerum nat.* I. 716 *s.*
2. Eduard Zeller, *Philosophie der Griechen,* I, p. 1001 (6th ed.).
3. Véase Hermann Diels, "Über die Gedichte des Empedokles", *Ber. Berl. Ak.* 1898, pp. 396 *ss.*; Jean Bidez, *La biographie d'Empédocle* (Gante, 1894).
4. Ettore Bignone, *Empedocle* (Turín, 1916). Véase el primer capítulo de este libro, "Considerazioni generali".
5. A Empédocles lo considera un representante específico de la cultura siciliana Platón (véase *Sof.* 242 d), que habla de su poema y filosofía diciendo "las Musas sicilianas". Análogamente Lucrecio, *loc. cit.*, lo celebra como el mayor producto del rico suelo de Sicilia (cf. I. 726-30).
6. Véase *supra,* p. 60.
7. Véase Píndaro, *Ol.* II. 62 *s.* (Cf. *supra,* p. 89.)
8. Sobre las placas de oro órficas encontradas en sepulcros del sur de Italia (Petelia, Turium), véase *supra,* p. 70.
9. Arist. *Poét.* I. 1447b19.
10. El mismo Aristóteles, en su libro *Sobre los Poetas,* llamaba a Empédocles "homérico" a causa de su lenguaje, y elogiaba la abundancia de sus metáforas y otros recursos poéticos (frg. 70, Rose). También lo llamaba el inventor de la retórica (frg. 65).
11. Véase *supra,* p. 60.
12. Emp. B 3 (anteriormente 4).
13. *Ibid.* B 3 (4), 5. En consecuencia he traducido εὐσεβίη por "veneración" o "reverencia" mejor que por "santidad" (Burnet), véase n. 20.
14. *Ibid.* B 3 (4), 4: ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν.
15. Parm. B 1, 16 *s.*
16. *Ibid.* B 8.
17. *Ibid.* B 7, 2 *ss.* (anteriormente B 1, 34 *ss*).
18. *Ibid.* B 1, 27.
19. Véase *supra,* pp. 25 *s.*
20. Las palabras (Emp. B 3 (4). 1) "Mas, oh vosotros, los dioses, alejad de mí la locura de estos hombres" tienen que referirse a alguna osada especie de especulación. Burnet, *op. cit.*, p. 227, sugiere convincentemente que aluden a Parménides. Cf. Emp. B 3 (4), 5, πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα, donde Empédocles designa su propia actitud como "veneración". Lo que es esta εὐσεβίη lo muestra claramente el verso anterior (citado en n. 14). Allí pide Empédocles a la Musa que le preste su sabiduría "hasta donde es posible a un efímero hombre oírla". En otras palabras, esta veneración se manifiesta en su consciente autolimitación. Contrasta con la locura de aquellos que se jactan "de conocer la verdad entera". Cf. Emp. B 2, 6.
21. Emp. B 3 (4), 6-8.
22. Goethe, *Vermächtnis.* vv. 19-20 (*Sämtliche Werke,* Bd. 2 (*Jubiläums-Ausgabe*), p. 245).

23. Emp. B 3 (4), 9 *s.* Empédocles quiere que confiemos en los sentidos, aunque sólo hasta donde nos dan informes claros.
24. Véase la polémica de los versos anteriores, *ibid.* B 3 (4), 1-8.
25. *Ibid.* B 3 (4), 10-13.
26. Parm. B 7, 4-B 8, 1 (anteriormente B 1, 34-6).
27. *Ibid.* B 8, 12 *ss.*
28. Emp. B 8, B 9.
29. Cf. Arist. *Fís.* I. 4, 187a20 (Anaximandro A 16).
30. Véase Simpl. *Fís.* 24, 26 *ss.* y 149, 32 (Anaxímenes A 5).
31. Arist. *Metaf.* A 3, 984a8 *ss.* (Emp. A 28). Cf. también los subsiguientes testimonios en Diels, *Vorsokratiker* I[5].
32. Emp. B 11.
33. *Ibid.* B 12: ἔκ τε γὰρ οὐδάμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι καὶ τ' ἐὸν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον. El pensamiento entero de estos versos es parmenídeo. Las palabras ἀνήνυστον y ἄπυστον están tomadas a Parm. B 2 (anteriormente 4), 7 (donde está escrita ἀνυστόν) y B 8, 21.
34. Emp. B 6. Lo que Aristóteles llamó más tarde los elementos (στοιχεῖα) de Empédocles, lo llamó este mismo "las raíces de todas las cosas" (ῥιζώματα πάντων).
35. El primer paso en esta dirección lo dieron las teogonías posthesiódicas del siglo VI, con su tendencia creciente a reemplazar por deidades alegóricas, que representaban claramente principios físicos, a los viejos dioses olímpicos y preolímpicos de la *Teogonía* de Hesíodo; véase *supra*, pp. 60-76.
36. Emp. B 17, 13, los llama "siempre existentes" y "no movidos en el círculo" (cf. B 26, 12). Se generan y corrompen en la medida en que unen para traer las cosas a la existencia y separan al disolverlas de nuevo; pero en tanto en cuanto nunca cesan de cambiar son eternos y resultan no movidos en el círculo. El sujeto de todo este párrafo puede suplirse sacándolo de la solemne repetición de los primeros versos, B 17, 1-2, en B 17, 16-17 (en B 17, 18 Empédocles nombra expresamente el fuego, el agua, la tierra y el aire). Las formas neutras y masculinas se usan *promiscue* a lo largo del pasaje: 6, ἀλλάσσοντα; 7, συνερχόμενα; 8, φορεύμενα, etc. (*scil.* los elementos); pero 13 (cf. también B 26, 12), ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι (!) κατὰ κύκλον (*scil.* θεοί). Mas elementos y dioses son lo mismo para Empédocles. No hay necesidad de decir que éste emplea ἐόν y ἀκίνητον deliberadamente como categorías del pensamiento de Parménides (cf. Parm. B 8, 26). Simplicio (*Fís.* 1124-5) entiende la palabra ἀκίνητοι (Emp. B 17, 13 y 26, 12) como refiriéndose a la eterna identidad del cambio (μεταβολή) y no a los elementos mismos, pero cf. también Emp. 35, 14; los elementos anteriormente inmortales se vuelven mortales cuando se juntan y forman las cosas de la naturaleza.
37. Véase Parm. B 8, 6, ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές; B 8, 38, οὖλον; B 8, 42 *s.*, τετελεσμένον, πάντοθεν ἴσον.
38. Emp. B 17, 7-8, 19-20; B 18-B 22, B 26. En lugar de Φιλίη se la llama también Φιλότης o Στοργή. Otra palabra para designar a Φιλίη es Γηθοσύνη. La palabra Νεῖκος tiene por variantes Ἔρις, Κότος. Véase n. 39.
39. Véase 'Αφροδίτη, Emp. B 17, 24; B 22, 5; B 66; B 71, 23; B 86-B 87. Se la llama Κύπρις B 73; B 75; B 95; B 98, 3. Los dioses de los grie-

gos tenían un orgullo especial en los muchos nombres (πολυωνυμία) con que se los invocaba. Por eso da Empédocles más de un nombre a sus dioses elementales.

40. Véase *supra*, p. 21. Ambos, el Amor y el Odio, son en Empédocles figuras tomadas a la *Teogonía* de Hesíodo (224-5), donde se los llama Φιλότης y Ἔρις. Pero ambos están enérgicamente individualizados.

41. El concepto de Afrodita que tiene Empédocles inspiró el famoso himno a Venus que se encuentra en el proemio del libro primero del *De rerum natura* (1-43) de Lucrecio. Venus ya no se presenta aquí como la diosa universalmente adorada bajo este nombre, sino como la omnipotente fuerza creadora que penetra la naturaleza y anima todos sus seres. A la manera de Empédocles, se la pone en contraste con Marte, el dios de la guerra y de la lucha, siendo ella la causa de la paz y la concordia a través del mundo (cf. I. 31 *s.*). El concepto que tiene Empédocles de esta fuerza divina de la naturaleza a la que da el nombre de Afrodita, y que posee las cualidades del Eros cosmogónico de Hesíodo, parece estar inspirado por los viejos poetas griegos. El Eros hesiódico se había mantenido vivo tanto en los poemas filosóficos como en los cosmogónicos del orfismo. En Esq., *Danaides*, frg. 44, Nauck (Ath. XIII. 600 b), apareció Afrodita por primera vez en lugar de Eros, revelando en un largo parlamento el poder del amor (esto es, de ella misma) como la fuerza natural que todo lo penetra y con que nos encontramos algunos decenios más tarde en Empédocles. Al escoger a Afrodita como deidad de la creación, no sólo racionalizó Empédocles el mito, sino que también deificó la naturaleza, haciendo triunfar al misterio de la vida sobre el reino de la materia "sin vida".

42. Véase Emp. B 17; B 20, 2-5; B 22; B 26, donde Aristóteles (*Fís.* VIII, 1, 250b28 y 252a8) suple como sujeto de κρατέουσι, Philia y Neikos, no los elementos, según hace Diels. Véase también Simplicio (*Fís.* 1183, 25), citado erróneamente por Diels en apoyo de su propio punto de vista (4th ed., p. 236). Kranz, en la quinta edición de los *Vorsokratiker* de Diels, preferiría referir las palabras a ambos, como lo hace en B 17, 27 (donde Diels refiere también las palabras de Empédocles sólo a los cuatro elementos). Véase n. 48.

43. Emp. B 17, 21. Aquí habla del Amor, pero lo mismo es cierto del Odio.

44. *Ibid.* B 17, 27-9.

45. *Ibid.* B 20.

46. *Ibid.* B 22.

47. *Ibid.* B 23. Los "dioses de larga vida" se encuentran en B 23, 8, así como en B 21, 12.

48. *Ibid.* B 17, 27. En los versos anteriores, es verdad, el plural de los neutros (δίχα τῶν y ἐν τοῖσιν, B 17, 19-20) se refiere a los cuatro dioses de los elementos, y la mención de φιλότης obliga al autor a hablar de ella en femenino. Pero entonces comprende los cuatro dioses de los elementos y la pareja Neikos y Philia en B 17, 27 hablando de ταῦτα πάντα. (Kranz, en la quinta edición de los *Vorsokratiker* de Diels, refiere ahora ταῦτα juntamente a los elementos y al Amor y el Odio, mientras que Diels entendía solamente los cuatro elementos).

49. Emp. B 27.

50. *Ibid*. B 27, 4, Σφαῖρος κυκλοτερής.
51. Parm. B 8, 43, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ.
52. Emp. B 27, 3. Harmonía está tomada de Hes. *Teog*. 975, donde es la hija de Afrodita. En Empédocles tiene firmemente bajo su dominio a los dioses individuales de los cuatro elementos y los dioses del Amor y el Odio. Se trata de una notoria imitación de la Diké de Parménides (llamada también Ananké o Moira), que mantiene firmemente encadenadas la generación y la corrupción (véase Parm. B 8, 30, 37 y 13, con nuestra interpretación, *supra*, n. 56 al cap. VI), defendiendo al Ser de toda alteración. Comparada con esta concepción absolutista del Ser, la harmonía de los dioses de los elementos de Empédocles, sometidos al gobierno de Sphairos, es pluralista y democrática. (Cf. B 17, 27, donde se dice que son "todos iguales"; véase *supra*, p. 140.
53. Emp. B 28, ἀλλ' ὅ γε πάντοθεν ἴσος «ἑοῖ» καὶ πάμπαν ἀπείρων. Cf. Parm. B 8, 44, y especialmente B 8, 49, οἱ γὰρ πάντοθεν ἶσον. De aquí que P. Maas supla ἑοῖ en la laguna de Emp. B 28 (ἔην, Diels).
54. Al hacer este Ser (ἐόν) infinito como lo *apeiron* de Anaximandro, pudo seguir Empédocles a la joven escuela eleática, pues Meliso de Samos había reinterpretado en la misma forma el Ser finito de Parménides. Meliso escribió probablemente pocos años antes de que compusiera Empédocles su poema *Sobre la Naturaleza*.
55. Simpl. *Fís*. 1124, 1, dice expresamente que Empédocles (B 31) llamaba a su Sphairos un dios.
56. Emp. B 27, 4 (cf. B 28, 2), Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέι γαίων. La frase estereotipada de Empédocles μονίῃ περιηγέι γαίων, que recalca la personalidad divina del Sphairos, es una imitación deliberada de frases análogas de Homero, como κύδεϊ γαίων.
57. Véase Simpl. *Fís*. 1183, 28 (Eudemo, frg. 71, Spengel): Εὔδημος δὲ τὴν ἀκινησίαν ἐν τῇ τῆς Φιλίας ἐπικρατείᾳ κατὰ τὸν Σφαῖρον ἐκδέχεται.
58. Tirteo, frg. 1, 15 Diehl. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4th ed., p. 210, n. 3, niega la posibilidad de que la palabra μονίη signifique "reposo" y la entiende, con Diels, como "soledad".
59. Jenófanes (B 26) dice de su dios, ἀεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν, | οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ. Cf. Parm. B 8, 29, sobre el verdadero Ser: ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται | χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει.
60. Véase *supra*, n. 36.
61. Véase Hipól. *Ref*. VII. 29, p. 247, 34; Simpl. *Fís*. 1124, 1.
62. Emp. B 29. Cf. Jenóf. B 23, 2, οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα. Del predicado del Sphairos πάντοθεν ἶσος ἑαυτῷ (véase también n. 53) volvemos a encontrar el modelo en Parménides B 8, 49, οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, donde el οἷ equivalen a ἑαυτῷ (Burnet, *op. cit*., p. 176, 49, lo toma erróneamente por el pronombre relativo, no por el reflexivo). Cf. también Parm. B 8, 57, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν.
63. Emp. B 30.
64. *Ibid*. B 35.
65. Herácl. B 53. Véase *supra*, p. 120.
66. Véase la descripción de la Lucha en Emp. B 17, 8 y B 26, 6, Νείκεος ἔχθει; B 17, 19, Νεῖκος οὐλόμενον; B 115, 14, Νείκεϊ μαινομένῳ; B 20, 4, κακῇσι...'Ερίδεσσι. Cf. B 22, 8: La Lucha mantiene las cosas se-

paradas unas de otras y extrañas unas a otras καὶ μάλα λυγρά. λυγρός es en Homero el Epíteto usual de "ruina" (ὄλεθρος).

67. Véase *ibid.* B 115, 9-11.
68. Sobre la Lucha véase *ibid.* B 115, 4 y 14; sobre el reino del Amor véase B 128, 3.
69. *Ibid.* B 35, 1.
70. *Ibid.* B 112.
71. Las teorías médicas de Empédocles están expuestas en M. Wellmann, *Die Fragmente der Sikelischen Ärzte* (Berlín, 1901), pp. 15, 21, 23, 35 *s.*, 45, 49, 69 *s.*, 104 *s.* Véase la tradición sobre Empédocles como médico en Emp. A 1, § 58, 60 *s.*, 69: A 2-A 3. Cf. también Hip. *De vet. med.* 20 acerca de su influencia sobre la medicina de su tiempo.
72. Sobre la carrera política de Empédocles véase las noticias de Aristóteles (frg. 66, Rose) en Dióg. L. VIII. 63, y del historiador Timeo, *ibid.* 64 *s.* (Emp. A 1).
73. Emp. B 112, 4. Timeo se refería a este pasaje al hacer la observación (en los libros XI y XII) del fuerte contraste entre su fe política en la igualdad y su exagerada opinión acerca de sí mismo en los poemas. Véase Diógo. L. VIII. 66, Emp. A 1.
74. *Ibid.* B 113.
75. *Ibid.* B 114.
76. *Ibid.* B114, 2-3. El concepto de πίστις le llegó desde el poema de Parménides (B 1, 30; B 8, 50). Cf. el poema de Empédocles *Sobre la Naturaleza* B 3 (4), 10 y 13; B 4 (5), 1-2; B 71, 1.
77. Son perceptibles sólo para el espíritu, no para los ojos; véase *ibid.* B 17, 21.
78. *Ibid.* B 115.
79. Hes. *Trabajos y Días*, 121 *s.* Pero los demonios de Hesíodo son la anterior generación de hombres bienaventurados que vivieron en la tierra durante la Edad de Oro.
80. Emp. B 136.
81. Sext. Emp. IX. 127.
82. Jenóf. B 7.
83. Emp. B 137.
84. *Ibid.* B 126.
85. *Ibid.* B 127.
86. *Ibid.* B 115, 13-14.
87. *Ibid.* B 115, 6-8.
88. *Ibid.* B 117.
89. *Ibid.* B 109, 10, dice que todo posee conciencia y participa del pensamiento.
90. *Ibid.* B 119.
91. *Ibid.* B 118. La tierra, y no el mundo inferior, es problablemente lo que hay que entender por las palabras ἄτης λειμών, *ibid.* B 121, 4. Véase Erwin Rohde, *Psique*, p. 205, contra Ernst Maass, *Orpheus* (Munich, 1895), p. 113.
92. Emp. B 120.
93 *Ibid.* B 115, 9-12.
94. *Ibid.* B 121, 1.
95. Verg. *Eneida* VI. 273 *s.*
96. En la tradición épica emprendieron el viaje al Hades, no sólo Odiseo (*Od.* XI), sino también Hércules y asimismo Teseo y Piritoo. El vie-

jo poema épico llamado los *Nostoi* contenía también una *Nekyia*. Véase E. Rohde, *Psyche*, I, p. 302, n. 2. Siglos posteriores poseían un poema órfico con el título Κατάβασις εἰς Ἅιδου, pero no es probable que fuese de origen anterior a Empédocles. Parece haber sido compuesto durante la edad helenística. Eduard Norden en la *Einleitung* a su *Vergils Aeneis Buch VI*, ha probado que Virgilio siguió un poema épico de esta índole como modelo de su κατάβασις de Eneas.

97. Emp. B 122. Existe otro fragmento que contiene una lista semejante de parejas de entidades físicas y espirituales deificadas en B 123. Enriquece el cuadro del carácter teogónico de la poesía y el pensamiento de Empédocles.
98. *Ibid.* B 115, 14.
99. *Ibid.* B 124.
100. *Ibid.* B 128.
101. *Ibid.* B 128.
102. *Ibid.* B 130.
103. *Ibid.* B 129.
104. Véase la regla que prohibe comer habas, *ibid.* B 141.
105. *Ibid.* B 2. Sobre la limitada experiencia del hombre véase también B 39, 3.
106. *Ibid.* B 129. 6.
107. *Ibid.* B 115, 13 *s.* Cf. B 124.
108. Véase *supra*, p. 75, tocante a lo que hemos dicho acerca de la posición de la poesía teogónica alegorizante después del tiempo de Hesíodo y su relación con la filosofía natural jónica.

Capítulo IX

LOS PENSADORES TELEOLÓGICOS: ANAXÁGORAS Y DIÓGENES

1. Dióg. L. II. 7 (Anaxág. A 1).
2. Esta conciencia de su forma de vida (βίος) se expresa en otra anécdota, Dióg. L. II. 10. Al preguntarle para qué había nacido, respondió Anaxágoras: "para la contemplación (θεωρία) del Sol, la Luna y el cielo." Pero esta anécdota también se cuenta de Pitágoras.
3. Plat. *Apol.* 26 d (Anaxág. A 35).
4. Véase Plin. *H. N.* II. 149; Plut. *Lis.* 12 (Plutarco toma su información a Daimaco, Περὶ εὐσεβείας), y otros autores antiguos tardíos citados por Diels. (Anaxág. A 11-A 12).
5. Sobre el Sol como una piedra ardiente, véase Dióg. L. II, 8 (Anaxág. A 1); sobre la piedra meteórica de Egospótamos, véase los pasajes citados en n. 4.
6. Sobre esta tendencia empírica, véase T. Gomperz, *Greek Thinkers*, I, pp. 307-15; *Paideia*, III, pp. 27 *s.*; Hugo Berger, *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen* (Leipzig, 1903), p. 51.
7. Sobre el espíritu apriorístico de la primera ἱστορίη griega, véase *Paideia*, I, p. 177.
8. Los representantes clásicos de esta actitud metódica en la medicina griega son los autores hipocráticos de *Sobre la Medicina Antigua* y de los

tres primeros libros de las 'Επιδημίαι. Véase *Paideia*, III, pp. 30-32, y T. Gomperz, *op. cit.* I, pp. 310 *ss.*

9. El principio metódico de Anaxágoras está formulado en B 21 a: ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα. De consiguiente, su teoría de las *homeomerías* no está basada en la simple especulación, sino en la observación de ciertos fenómenos. Tenemos una indicación del punto de partida metódico de la física de Anaxágoras en B 10. Aquí se dice que él dudaría de cómo de la misma esperma podrían salir las más diversas partes de un cuerpo orgánico (como el pelo, las uñas, las venas, las arterias, los tendones y los huesos), si todas estas sustancias no estuviesen contenidas en la esperma desde el principio. Naturalmente, hubo otras observaciones, tomadas a los colores o a la mecánica, con las que trató Anaxágoras de apoyar su conclusión. Pero que partió del problema de la nutrición y crecimiento de los cuerpos orgánicos está confirmado por Simpl. *ad Arist. Phys.* III. 4, 203ª19 *ss.* (Anaxág. A 45). Simplicio dice que Anaxágoras estaba influído por la consideración de los fenómenos de τροφή. Cf. también Anaxág. A 46.
10. Véase "Hipócrates", *Sobre la Medicina Antigua*, 20.
11. Véase *supra*, p. 109.
12. Véase Empéd. B 8, Anaxág. B 17. Ambos están de acuerdo en que las palabras para designar el devenir y la corrupción no deben emplearse en su sentido estricto, pues lo que sucede en realidad es sólo un proceso de mezcla de separación de ciertos elementos básicos. Esta idea influyó notoriamente en el coro del drama perdido de Eurípides *Crisipo* (frg. 839 Nauck), θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων κτλ. Véase también Anaxág. A 43.
13. Alcmeón B 4. Emplea el término κρᾶσις, como hace Parm. B 16, 1. Empédocles habla frecuentemente de κρᾶσις, pero también de μίξις. Anaxágoras parece preferir μίξις y μίγνυσθαι. La distinción rigurosa de ambas palabras que encontramos más tarde en la filosofía estoica no parece que existiera aún en los autores del siglo v.
14. En los escritos hipocráticos tiene una posición dominante la noción de mezcla, que invadió desde ellos todos los campos del pensamiento griego: la teoría de la educación, el estado, el alma, etc.
15. Sobre esta influencia en general, véase mi *Paideia*, III, pp. 16 *ss.*
16. "Hipócrates", *Sobre la Enfermedad Sagrada*, c. I. Este empleo tradicional de las palabras ἱερὴ νοῦσος tuvo que ser un problema para los médicos formados en la escuela de la filosofía natural jónica, pues en ella la palabra sinónima "divino" (θεῖον) había adquirido una significación distinta ("causalidad natural"), cuyo rastro hemos seguido a lo largo de este libro. Véase la sarcástica caracterización de los mágicos y charlatanes que pretendían poseer ciertos ritos religiosos para tratar la "enfermedad sagrada", *op. cit.*, c. 2.
17. Herod. III. 33. La enfermedad de Cambises se desarrolla, según Herodoto, gradualmente: aunque tuvo desde su temprana juventud esa disposición epiléptica, los ataques de ésta se hallan conectados con los crímenes que perpetra y seguían a sus malas acciones como una Némesis divina; véase III. 30, después de matar al buey Apis egipcio, donde Herodoto dice expresamente que el *post hoc* fué un *propter hoc*. Por otra parte, en III. 33 parece Herodoto sostener el punto de vista más moderno según el cual fué la disposición patológica del cuerpo de Cambises la condición de una debilidad semejante de su espíritu.

18. Sobre la idea de la divina retribución en Hesíodo, véase mi "Eunomía de Solón" (*Ber. Berl. Ak.*, 1926), p. 77 *s.* No es fácil, sin embargo, distinguir rigurosamente entre los aspectos teológicos y los físicos de la explicación de la enfermedad de Cambises por Herodoto; véase n. 17. Hasta los filósofos jonios de la naturaleza interpretaban la causalidad de ésta, incluyendo la naturaleza del cuerpo humano, como una especie de retribución natural. Véase mi *Paideia*, I, pp. 181, 205 *s.* Sobre los escritos hipocráticos, cf. *Paideia*, III, pp. 6 *ss.* El propio Herodoto da con frecuencia el concepto de νέμεσις, τίσις, etc., esta explicación más amplia, que hace de la némesis una especie de causación y compensación natural. Sobre este problema en general, véase K. Pagel, *Die Bedeutung des aitiologischen Momentes bei Herodot* (tesis de Berlín, 1927), y la crítica de F. Hellmann en *Herodots Kroisos-Logos (Neue philol. Untersuch.*, ed. W. Jaeger, vol. IX, 1934), p. 7.
19. "Hipócrates", *Sobre la Enfermedad Sagrada*, c. 21. Cf. c. 1. Verdad es también que los escritores hipocráticos hablan con frecuencia de la enfermedad en términos de una perturbación del equilibrio divino de las fuerzas de la naturaleza, pero no ven una τιμωρίη en la enfermedad. Más bien emplean los términos τιμωρεῖν o βοηθεῖν en conexión con la cura médica de una enfermedad con la que el médico trata de restablecer un equilibrio perturbado. Véase *Paideia*, III, p. 6, con n. 11. Las ideas de pecado y castigo están totalmente ausentes de esta concepción de una δίκη y τίσις en la naturaleza.
20. Véase *supra*, pp. 35, 36 *s.*, etc.
21. Véase *supra*, p. 157, con n. 12. Cf. Arist. *Fís* I, 4, 187^{a}26 *ss.* (Anaxág. A 52).
22. Anaxág. B 1.
23. Sobre el separarse (ἀποκρίνεσθαι), véase *ibid.* B 2, B 4, B 7, B 9, B 12, B 16.
24. *Ibid.* B 12 (última frase).
25. Véase n. 9.
26. Véase *ibid.* B 10.
27. El hecho en cuanto tal lo observaron Platón, *Fedón* 97 b, y Arist. *Metaf.* A 3, 984^{b}15 (Anaxág. A 47, A 58).
28. Véase *supra*, p. 131.
29. Anaxág. B 11.
30. Véase *supra*, p. 159 *s.*
31. *Ibid.* B 12, *fin.*; cf. B 11: ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι.
32. *Ibid.* B 12, *init.*: τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ . . . μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστιν. Evidentemente, no contradice esta afirmación la idea contenida en B 11 de que el νοῦς existe en algunas cosas (véase n. 31). Ni siquiera en éstas está el νοῦς "mezclado". Es lo que concluye Anaxágoras del hecho mismo de que el νοῦς sólo se encuentre en algunas cosas. Todas las demás cosas están mezcladas con cada una de las restantes.
33. *Ibid.* B 12.
34. Diels tradujo ἄπειρον por *unendlich*. K. Deichgraeber, *Philologus*, LXXXVIII, p. 348, rechaza esta interpretación porque piensa que no da exactamente la antítesis. Si "las otras cosas" están todas mezcladas unas con otras, el Nous tiene que estar no-mezclado. Deichgraeber entiende ἄπειρον en este inusitado sentido figurado (= πεῖραν ἔχον οὐδε-

νός). Compara con el sofista Antifonte (B 10), que dice de Dios: οὐδενὸς δεῖται οὐδὲ προσδέχεται οὐδενός τι, ἀλλ' ἄπειρος καὶ ἀδέητος. Aquí la antítesis es una antítesis semejante y la nueva interpretación parece perfectamente plausible a primera vista. Anaxágoras quería evidentemente predicar de su Nous un atributo que en la especulación teológica de los otros presocráticos pertenecía sólo a Dios. Deichgraeber señala esto muy convincentemente. La cuestión es tan sólo si esto no constituye un argumento que también podría utilizarse en favor de ἄπειρος = infinito. Prescindiendo por completo del hecho de que el propio Anaxágoras emplea la palabra exclusivamente en este sentido en otros pasajes (véase A 43, A 45, A 50, B 1, B 2, B 4), la palabra la habían empleado siempre así, en conexión con el principio divino del universo, sus antecesores filosóficos (véase *supra*, pp. 34 *ss.)*. Aristóteles discute este predicado en el sentido de "infinito" en su teología (*Metaf.* Λ 7, 1073a5 *ss.)*, y es evidente que no lo hace así porque él mismo esté de acuerdo con él, sino porque la tradición de la teología filosófica griega le ofrecía esta categoría como uno de los predicados fundamentales de lo Divino, lo mismo que ἀπαθές, ἀναλλοίωτον, etc. Además, el argumento de Deichgraeber, de que si ἄπειρον fuese equivalente a "infinito" no nos daría la requerida antítesis lógica a las palabras anteriores (τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει), y que por tanto ἄπειρον tiene que significar "no-mezclado, no-adulterado", es un argumento vulnerable, porque las palabras siguientes καὶ αὐτοκρατές tampoco entrañan esta idea de lo no-mezclado, que es adición tan sólo del tercer predicado καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι. No es posible ni necesario hacer decir a los tres predicados la misma cosa, a saber, que el Nous no está mezclado, ni debemos esperar un lenguaje tan tautológico en una predicación teológica como ésta. La analogía de los otros pasajes de la misma índole estaría más bien en favor de una enumeración de distintos predicados de Dios, entre los cuales obtendría naturalmente, en la teología del Nous de Anaxágoras, el predicado "no-mezclado" un lugar prominente, el tercero y último. La combinación de ἄπειρος y ἀδέητος como predicados de Dios en el pasaje paralelo de Antifonte citado por Deichgraeber (véase *supra)* permite la misma interpretación. El predicado ἀδέητος, que es el que Antifonte recalca principalmente, se sigue directamente de la infinitud de Dios, pues sólo aquel que abraza en su propia naturaleza todo lo que existe no necesita de nada más.

35. Véase el artículo de Deichgraeber citado en n. 34.
36. Véase *supra*, p. 37.
37. Véase los ejemplos citados *supra*, pp. 37, 54, 99, 117, 139, 165.
38. Sobre la forma estilística de la teología de los pensadores presocráticos, véase *supra*, n. 39 al cap. II, y las observaciones de Deichgraeber, *loc. cit.*
39. Véase *supra*, p. 52.
40. Pero sobre Anaxímenes véase *supra*, p. 42. Anaxímenes parece haber escogido el aire por primer principio basándose en consideraciones así físicas como teológicas.
41. Emp. B 134.
42. Herácl. B 108.
43. Ésta es la concepción del principio supremo del universo que tuvieron desde un principio en la mente los filósofos jonios de la naturaleza y

que se derivó de la naturaleza divina de tal principio racional. Aplicada al Nous de Anaxágoras, hubo esta concepción de parecer que ganaba nueva vida y una forma más definida.

44. Anaxág. B 12: καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ.
45. *Ibid.* B 12: καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. Sobre la comparación con astrónomos modernos, véase T. Gomperz, *Greek Thinkers,* I, pp. 217 *ss.*
46. Sobre la inteligencia del Nous, véase Anaxág. B 12: καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον (scil. νοῦς); sobre su acción sobre la vida del cosmos, cf. la segunda mitad de B 12. Relativamente al planear del Nous, véase en especial las palabras πάντα ἔγνω νοῦς.
47. Sobre los *Memorabilia* de Jenofonte y sobre Diógenes de Apolonia, véase *infra,* n. 72 a este mismo capítulo.
48. Véase *supra,* n. 27.
49. Anaxág. B 12 (hacia el fin).
50. Cf. la consideración semejante en Jen. *Mem.* I. 4, 8 y 17.
51. Sobre el concepto del "fin" de la vida (τέλος) y su origen en las indagaciones éticas de Sócrates acerca de la naturaleza del bien (ἀγαθόν), véase mi *Paideia,* II, pp. 81 *ss.,* 144.
52. Esto lo critican el Sócrates de Platón en el *Fedón,* 97 b, Arist. *Metaf.* A 4, 985ª18, y Eudemo, frg. 21, Spengel; véase Anaxág. A 47.
53. Ciertos rasgos de la filosofía de la naturaleza de Diógenes, especialmente su teología natural, que proclamaba a su principio cósmico del Aire por el dios que gobierna el universo, los parodió la comedia aristofanesca, como han podido demostrar los investigadores modernos; véase H. Diels en *Ber. Berl. Ak.,* 1891. Véase también la alusión cómica a la teología de Diógenes en Filemón, frg. 91, Kock. El dios Aire hace su aparición personal y prueba su naturaleza divina por su omnipresencia.
54. Encontramos una tendencia semejante a la especulación filosófica en algunos de los más grandes cultivadores de las ciencias exactas en nuestro tiempo, como Max Planck, Albert Einstein, Otto Schroedinger, Svante Arrhenius y otros.
55. Dióg. B 2.
56. *Ibid.* A 5, A 7, A 8, A 9. Cf. B 5.
57. *Ibid.* B 3.
58. *Ibid.* B 3: οὐ γὰρ ἄν, φησίν, οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν. Los criterios de la presencia de un espíritu creador en el universo son la medida y la perfección (μέτρα ἔχειν y διακεῖσθαι κάλλιστα).
59. Dióg. B 5. Nótese, como en la teología del Nous de Anaxágoras, la forma estilística de las afirmaciones de Diógenes sobre su primer principio:

καὶ ὑπὸ τούτου
    πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι
    καὶ πάντων κρατεῖν·
αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι

καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι
καὶ πάντα διατιθέναι
καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι.
καὶ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχει τούτου

La forma en que están dispuestos los predicados divinos (un δίκωλον y un τρίκωλον), que empiezan todos con formas de la palabra πᾶς, es el *typos* de un himno. Los predicados del Dios de Diógenes siguen el modelo de los anteriores pensadores presocráticos; véase *supra*, pp. 204 *ss*., donde ha hecho un análisis comparativo de esta forma del pensamiento teológico. Véase Deichgraeber, *loc. cit*., p. 354. Cf. la imitación que hace Eurípides de esta teología en la plegaria de Hécuba al Aire, *Troy*. 884: "Tú, sostén de la tierra, entronizado en la tierra, quienquiera que seas, difícil de descubrir, Zeus, seas la ley de la naturaleza o el espíritu del hombre, yo te ruego: pues con silenciosa carrera guías el humano destino con rectitud." La deidad invocada crípticamente en el primer verso es el Aire. Eurípides toma este *theologoumenon* de Diógenes, su contemporáneo, que vivía en Atenas. Lo que las palabras de Hécuba añaden a la teología de Diógenes es el esfuerzo del poeta por dar a esta deidad cósmica dos cualidades más que se requieren en un dios al que puedan rogar los mortales: tal Dios necesita tener un espíritu consciente y necesita representar una ley suprema de acuerdo con la cual gobernar rectamente el mundo.

Dióg. C 2 y C 3 presenta dos huellas más de la influencia de la teología del Aire de Diógenes sobre la literatura griega de su tiempo. Son las más interesantes porque no se encuentran en obras poéticas, sino en textos estrictamente científicos, en los tratados hipocráticos *Sobre la Respiración*, 3 (VI. 94, Littré) y *Sobre la Carne*, 2 (VIII. 584, Littré). El primero de estos pasajes elogia al Aire como causa de la vida del cuerpo y como gran poder de la naturaleza. Como los dioses solían recibir el honor de más de un nombre, a este dios se le llama Respiración en el cuerpo de las criaturas orgánicas y Aire en el universo. Se le da el predicado de μέγιστος ἐν τοῖς πᾶσι τῶν πάντων δυνάστης (nótese la imitación de Diógenes), y su omnipresencia se elogia como en la comedia de Filemón (véase *supra*, n. 53). "Hipócrates", *Sobre la Carne*, c. 2, traslada este género de predicación del Aire al Calor (θερμόν): "Y me parece que lo que llamamos el Calor es inmortal y lo piensa todo y lo ve y lo oye y lo conoce todo, lo que es y lo que será". El autor de este interesante libro tiene un espíritu claro y es una seria personalidad científica. Este paso de la pura observación física al pensamiento teológico en las palabras citadas más arriba sólo prueba qué estrechamente relacionados se le presentaban estos dos aspectos de la filosofía presocrática.

60. Dióg. B 7.
61. *Ibid*. B 8.
62. Simpl. *Fís*. 151, 20 *ss*. (Dióg. A 4).
63. Arist. *Hist. an*. III, 2, 511b30 (Dióg. B 6).
64. Dióg. B 5. Hay muchas formas (τρόποι) del aire y del espíritu (νόησις). Por tanto se llama varias veces al aire πολύτροπος. De la misma manera habla la medicina hipocrática de los muchos τρόποι de enfermedad.
65. Véase *supra*, p. 141.

66. Es la tendencia panteísta original de los primeros monistas griegos lo que revive en la visión del mundo de Diógenes. Más tarde revivió esta visión una vez más en la filosofía estoica, que parece ser deudora de Diógenes.
67. Anaxág. B 12.
68. Véase Jen. *Mem.* I. 4 y IV. 3.
69. Véase *supra,* n. 27.
70. *Ibid.* I. 4 (conversación de Sócrates con Aristodemo). Sobre el deísmo de Aristodemo, véase *ibid.* I. 4, 11.
71. *Ibid.* I. 4, 5-8.
72. Cf. *ibid.* I. 4, 6 *ss.*, con Arist. *De part. an.* II, 15, $658^{b}14$ (cf. también $661^{b}7$). Jenofonte y Aristóteles tienen de común algunos de sus argumentos, mientras que otros sólo se dan en uno de los dos; pero todos pertenecen a la misma fuente y tienen el mismo sello. Sobre el problema del origen de los argumentos de Sócrates en este capítulo de los *Memorabilia* de Jenofonte, véase W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zurich, 1925), pp. 18 *s.* (sobre Aristóteles y Jenofonte, véanse pp. 24 *s.*). Theiler cita la literatura más antigua p. 18. Cf. F. Duemmler, *Akademika* (Giessen, 1889), p. 96 *s.*, que fué el primero en ver que la fuente de Jenofonte tuvo que ser Diógenes, y especialmente S. O. Dickermann, *De argumentis quibusdam apud Xenophontem Platonem Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis* (tesis, Halle, 1909).
73. Véase W. Theiler, *op. cit.*, p. 38, y Dickerman, *op. cit.*, p. 36 *s.*, sobre paralelos en Jenf. *Mem.* I. 4 y Eurípides, *Supl.* 201-13. Sobre Diógenes en la comedia ática (Aristófanes, Filemón), véase Theiler, *op. cit.*, p. 50.
74. Véase la literatura citada en n. 72.
75. Jen. *Mem.* I. 4, 2 y 11. Cf. IV. 3, 2; 12; 15-18. Sobre la adaptación hecha por Jenofonte de su fuente filosófica a sus propias necesidades e ideas religiosas, véase Theiler, *op. cit.*, p. 49 *s.*
76. Jen. *Mem.* I. 4, 6. El Sócrates de Jenofonte llama a todas estas provisiones de la naturaleza para la seguridad y conservación de la vida del hombre el producto no de un ciego accidente (τύχη), sino de un plan consciente (γνώμη), esto es, de un arte (τέχνη). Sócrates habla de la naturaleza como de un δημιουργός y de la actividad de la misma como de un δημιουργεῖν. Es perfectamente creíble que usaran ya este término los filósofos anteriores que, como Diógenes, interpretaban la naturaleza en esta forma teleológica. Véase Theiler, *op. cit.*, p. 52.
77. El ojo es igual al disco del Sol, según Arist. *Tesm.* 14, y los oídos son como chimeneas, *Tesm.* 18. En *Las Nubes* presta a Sócrates algunos rasgos tomados a Diógenes, como vimos *supra,* n. 53. La nariz se compara a un muro (τεῖχος) que divide la cara en dos mitades en Cic. *De nat. deor.* II. 143, un pasaje lleno de las mismas comparaciones de partes de la naturaleza humana con instrumentos o inventos técnicos. La misma comparación se encuentra también en Jen. *Simp.* V. 5 *ss.* Aristóteles (véase n. 72) tiene otras varias analogías de esta suerte en común con Jenofonte. Las tomó todas de la fuente que le es común con Jenofonte, Diógenes. Encontramos una analogía semejante, de la lengua con una esponja, como cita expresa de Diógenes, en Aec. IV. 18, 2 (Diels, *Doxographi*, p. 406); véase Dióg. A 22.
78. Jen. *Mem.* IV. 3, 3-9.

79. Diόg. B 3.
80. En Jen. *Mem.* I. 4, 5 *ss.*, el argumento de la construcción intencionada de la naturaleza humana es la base de las reflexiones de Sócrates sobre los dioses. Pero en el libro IV. 3, 3-9, se pone en primer término el argumento cosmológico y meteorológico. No obstante, Sócrates le añade, IV. 3, 11 *ss.*, otras razones tomadas a la estructura de la naturaleza humana, empezando por la naturaleza y función de los sentidos (como en I. 4, 5), aunque esta parte de la demostración sólo se da en un esquema rudimentario en el libro IV (es evidente que Jenofonte cortó su fuente en este punto, quizá porque no quería repetir lo que ya había tomado de ella y utilizado en el libro I. 4, 5 *ss.*).
81. Véase *supra*, p. 49.
82. *Ibid.* IV. 3, 13. Este argumento en favor de la existencia de Dios fundado en sus obras (ἔργα) vino a ser la principal prueba de los estoicos. Se encuentra por igual, naturalmente, en el Antiguo Testamento.
83. Puede decirse con Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth* (Nueva York, 1945), p. 33 (véase también p. 49), que para los griegos no tuvo el problema de la existencia de Dios la misma importancia que tomó más tarde dentro del mundo cristiano, cuando se concibió a Dios como trascendente, y que el interés primario de los filósofos griegos estaba más bien en la *natura deorum.* Pero esto es cierto sobre todo en el primer período, que tenía la existencia de lo Divino en el universo por asegurada y se volvió inmediatamente hacia el problema de cuál era su índole y cómo podía llegarse a ello por medio de la razón. Jenofonte muestra que en tiempo de los sofistas se consideraba a menudo la existencia de los dioses como dudosa o al menos como no susceptible de prueba en ninguna forma directa, teniendo por tanto que probarse por lo que era patentemente obra de una alta inteligencia creadora.
84. Jen. *Mem.* IV. 3, 14. En la cosmología de Diógenes, el alma del universo, el Aire, se construye su propio cuerpo, por decirlo así. Esto es posible mediante un proceso de alteraciones gradualmente diferenciadas (ἑτεροιώσεις) de la sustancia primigenia; véase Diόg. B 5.
85. Jen. *Mem.* I. 4, 9.
86. Véase *supra*, p. 27.
87. *Ibid.* I. 4, 8.
88. *Ibid.* I. 4, 9. Cf. el mismo argumento, IV. 3, 14.
89. Plat. *Fileb.* 28 c.
90. Sobre la estrecha relación de Diógenes con Anaxágoras, véase Simpl. *Fís.* 25, 1 (Diόg. A 5; Teofr. *Phys. opin.* frg. 2). La cosmología de Diógenes presupone la teoría de Anaxágoras sobre el Espíritu como principio ordenador del universo (διεκόσμησε πάντα). Esto es particularmente evidente en Diόg. B 5, donde introduce su teoría del Aire. Teniendo notoriamente por seguro que Anaxágoras está en lo justo al postular como primera causa del mundo un Espíritu divino, dice Diógenes: "Y me parece que el principio pensante (τὸ τὴν νόησιν ἔχον) es el llamado Aire y que es éste quien pilota todas las cosas y rige todas las cosas." En otras palabras, el aire es un principio material que mejor le parece a Diógenes para explicar la existencia de un Espíritu todopoderoso en el mundo al comienzo del proceso cosmogónico. Lo mismo se dice de nuevo en la última frase de B 5. Diógenes señala primero que según las diversas formas (τρόποι) de modificación (ἑτε-

ϱοίωσις) de la sustancia primigenia (aire) que han producido abigarradas especies de criaturas, todas ellas tienen distinto grado de νόησις (¿conciencia?); pero al fin de B 5 vuelve Diógenes a afirmar que no obstante todas ellas viven y ven y oyen y poseen todas las demás formas de νόησις debido a uno y el mismo principio (esto es, el aire). La identidad del Nous y del Aire se mantiene, pues, a través de la larga demostración como idea original de Diógenes. Por consiguiente se define la muerte en B 4 como el estado en que han cesado la respiración y el pensamiento (νόησις). Quizá fué el propio Anaxágoras quien sugirió esta identificación a Diógenes, porque según Anaxágoras B 1 y B 2 son el aire y el éter los elementos que prevalecían en la mezcla primordial de todo con todo y fué esta masa de aire y de éter lo que la actividad del Nous separó primero de la masa en el proceso cosmogónico.

91. Teofr. *De sens.* 42 (Diels, *Doxographi*, p. 510, Diόg. A 19) nos dice que Diógenes distinguía el "aire interior" (ὁ ἐντὸς ἀήρ) del hombre respecto del aire exterior. El "aire interior" en virtud del cual tiene el hombre percepción sensible (= alma) lo llamaba "una pequeña parte de Dios" (μικρὸν μόριον θεοῦ), esto es, del aire cósmico. Esta singular idea nos permite comprender el argumento de Jen. *Mem.* I. 4, 8. Aquí prueba Sócrates sus tesis (que es realmente la teoría de Diógenes), de que el espíritu no sólo existe en el hombre, sino también en el universo, mostrando que todas las demás partes de la naturaleza del hombre (como el fuego, el agua, el aire y la tierra) se encuentran también en el cosmos y en proporciones infinitamente mayores que en el cuerpo humano. Por tanto, sería arrogante que el hombre creyera que el espíritu era lo único que sólo existía en él y que él podía monopolizarlo. Éste tiene que haber sido un argumento famoso en la discusión filosófica de la cuestión de si el espíritu existe en el macrocosmos como principio creador. Que Jenofonte hace aquí a Sócrates exponer doctrinas de origen presocrático está probado por el argumento idéntico de Plat. *Fileb.* 29 a, como han mostrado convincentemente investigadores modernos (véase Theiler, *op. cit.*, p. 21). En el *Filebo* nombra expresamente Sócrates a algunos de los anteriores filósofos de la naturaleza (οἱ πρόσθεν ἡμῶν) como fuente de este argumento que él suscribe y pone en contraste con la opuesta idea de que este mundo sea producto de un mero azar (τύχη). Las dos pruebas, de Jenofonte y de Platón, de la existencia de un divino espíritu creador, están basadas en el argumento de Diógenes de que el espíritu humano es "sólo una pequeña parte de Dios", exactamente como el cuerpo humano sólo contiene una pequeña parte de los elementos físicos que existen en el universo. Esta correlación del hombre y de Dios, y el recalcar la pequeñez de las partes que posee el hombre comparado con la naturaleza en conjunto, corren a través de la argumentación de Jenofonte y Platón como un hilo de oro. Ambos concuerdan pasmosamente hasta en los detalles de la expresión; véase la irónica pregunta de Sócrates (Jen. *Mem.* I. 4, 8): "Si de todos los demás elementos sólo contiene la naturaleza del hombre una pequeña parte comparada con la gran masa de ellos contenida en el resto del mundo, ¿piensas que el hombre ha agarrado, por decirlo así, su espíritu gracias a un feliz azar (εὐτυχῶς πως συναρπάσαι), y que no hay espíritu en ninguna otra parte?" Análogamente escribe Plat. *Fileb.* 30 a: "¿No tiene nues-

tro cuerpo un alma? ¿De dónde pudo tomar esa alma, a menos que también esté animado el cuerpo del universo, teniendo lo mismo (alma) que el cuerpo del hombre e incluso en forma más perfecta?" Ésta es la idea que tiene Diógenes del alma humana como "siendo sólo una pequeña parte de Dios".

CAPÍTULO X

TEORÍAS SOBRE LA NATURALEZA Y EL ORIGEN DE LA RELIGIÓN

1. Sobre el origen del concepto de "lo Divino" (τὸ θεῖον), véase *supra*, p. 37.
2. Véase los numerosos pasajes discutidos *supra*, n. 37 al cap. IX.
3. Véase p. 34.
4. Véase pp. 161, 165 *s*.
5. Véase *supra*, pp. 50, 55, 127.
6. Herácl. B 32.
7. Sobre la espiral como el símbolo más adecuado del desarrollo histórico del pensamiento filosófico griego y de su posición dentro de la vida de la religión y de la sociedad griegas, véase mi "Conferencia Aquinatense" de 1943, *Humanism and Theology*, p. 54.
8. Sobre la forma del himno en las afirmaciones en que los primeros pensadores enuncian los predicados de "lo Divino" véase *supra*, pp. 34 *ss*. y *passim*.
9. Es esta oposición a la religión popular de los griegos lo que predestinó su teología filosófica a ser más tarde el aliado natural de los Padres de la Iglesia Cristiana. Véase la afirmación de S. Agustín *supra*, p. 9. Pero las ideas religiosas de los filósofos griegos nunca llegaron a ser ellas mismas una nueva religión popular, como llegó a ser el cristianismo. No fueron religión en el sentido colectivo del término. A lo sumo fueron el credo religioso común de una secta filosófica en los tiempos helenísticos. Ésta es la razón de que el término filosófico "secta" (αἵρεσις) nunca se aplicase a la Iglesia Cristiana como un todo, sino sólo a grupos de disidentes.
10. La naturaleza del universo (φύσις τοῦ παντός) fué el objeto de la más antigua filosofía de los jonios. La naturaleza del hombre (φύσις τοῦ ἀνθρώπου) es una parte de esa naturaleza universal. La hicieron centro de sus teorías pedagógicas y sociológicas los sofistas y algunos de sus contemporáneos dentro del campo de la filosofía natural, como Empédocles y Diógenes de Apolonia.
11. Sobre la relación de la medicina hipocrática con la filosofía natural griega véase mi *Paideia*, III, pp. 16-20, 27 *ss*. El término φύσις τοῦ ἀνθρώπου se encuentra con frecuencia en la literatura médica griega, y en la escuela hipocrática se hizo de él asunto de libros aparte, como el tratado del yerno de Hipócrates, Polibo, Περὶ φύσιος ἀνθρώπου.
12. Sobre Heráclito como el primer "antropólogo" filosófico véase *Paideia*, I, pp. 201 y 311 y *supra*, p. 117.
13. Sobre la "trinidad educativa" de los sofistas, *physis*, *mathesis* y *askesis*, véase *Paideia* I, p. 327.
14. La conexión de las teorías educativas de Protágoras con sus ideas acerca del estado y la sociedad está puesta perfectamente en claro por Platón en el *Protágoras* 320 d-326 e, donde presenta al gran sofista dis-

curseando sobre el asunto de la posibilidad de educar al hombre. Véase *Paideia* I, pp. 324-327. Platón tuvo que sentirse justificado para presentarlo así, porque el sofista mismo había expuesto su idea de la educación en estrecha conexión con su teoría sociológica. Esta última estaba expuesta en el libro perdido de Protágoras Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσιος. En este libro se la exponía en la misma forma histórica y genética que en el mito de Protágoras del diálogo platónico. El discurso de Protágoras en el *Protágoras* se refiere continuamente a las condiciones de la primitiva sociedad humana y al origen de la civilización. Esto hace altamente probable que Platón utilizara como fuente el tratado de Protágoras sobre este asunto y que este tratado tocara el problema educativo en una forma u otra. Otro libro en que trataba Protágoras los problemas del estado y de la sociedad eran sus *Antilogías;* cf. Diög. L. III. 37 (Protág. B 5).

15. Plat. *Protág.* 322 a.
16. Véase *supra*, p. 188.
17. Jen. *Mem.* I. 4, 2 *ss.* Véase *supra*, pp. 167 *ss.*
18. Véase Willi Theiler, *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zurich, 1925), pp. 36-54.
19. Jen. *Mem.* I. 4, 15.
20. Esqu. *Prom.* 457 *ss.* y 484 *ss.*
21. Jen. *Mem.* I. 4, 16.
22. *Ibid.* § 16.
23. Cf. Cic. *De nat. deor.* III. 4, 9. Sobre este problema véase mi artículo "Authority and Freedom in Greek Thought" en *Harvard Tercentenary Publication.*
24. Jen. *Mem.* I. 4, 16: τὰ πολυχρονιώτατα καὶ σοφώτατα τῶν ἀνθρώπων, πόλεις καὶ ἔθνη, θεοσεβέστατά ἐστι. Además de la referencia de Jenofonte a la tradición religiosa como la fuente más segura de sabiduría, hay otras huellas de una actitud semejante en el período de la Ilustración griega. La actitud encuentra su forma más impresionante en las palabras del adivino Tiresias en las *Bacantes* de Eurípides, 200 *ss.*:

    οὐδὲν σοφιζόμεσθα τοῖσι δαίμοσι,
    πατρίας παραδοχὰς ἅς θ' ὁμήλικας χρόνῳ
    κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος.

    Las palabras equivalentes a "tradición" son aquí πάτριαι παραδοχαί. Se oponen a la crítica racional llamada λόγος. La frase de desafío οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος se refleja en el jactancioso título del irreligioso libro de Protágoras, los Καταβάλλοντες λόγοι (Protág. B 1). καταβάλλειν es una metáfora tomada del luchador que "derriba" a su adversario.
25. Ésta es la convicción filosófica que hay en el fondo del nuevo respeto para la tradición religiosa que encontramos manifiesto en las palabras de Sócrates en los *Memorabilia* de Jenofonte y en la defensa de la religión por Tiresias en las *Bacantes* de Eurípides (véase n. 24). Si estoy en lo justo en mi interpretación del pragmatismo de Protágoras en lo que respecta al problema de la certeza religiosa (véase este capítulo, p. 188), la polémica de los nuevos creyentes en Dios contra los Καταβάλλοντες λόγοι de Protágoras (véase n. 24) no es del todo justa, porque el mismo hombre que había forjado sus argumentos lógicos para destruir toda certeza racional acerca de la naturaleza de los dioses les

había dado con su positivismo filosófico una fuerte arma con la que defender su fe. Véase el mito de Protágoras en Plat. *Protág.* 322 a (*supra*, p. 176).

26. La palabra ἐμφύειν, "implantar", está usada por Jenofonte varias veces para designar las dotes de la naturaleza humana en el cuarto capítulo del libro I de los *Memorabilia* (§§ 7 y 16). Hay otras palabras como διδόναι, προστιθέναι, συναρμόττειν, etc., que sugieren igualmente la actividad creadora de un divino δημιουργός y su πρόνοια.
27. Véase los argumentos fisiológicos en Jen. *Mem.* I. 4, 5 *ss*, y IV. 3, 11 *ss*.
28. *Ibid.* IV. 3, 16.
29. Tiresias en Euríp. *Bacantes* 272 *ss.* quiere probar que Dioniso es un verdadero dios. Eurípides dice que hay dos dones divinos de especial importancia para la humanidad: el pan y el vino. Demeter y Dioniso son adorados por los mortales como los dadores de estas dos bendiciones. Esta adoración parece por tanto un acto de gratitud; son pues ejemplos perfectos de la teoría del origen de la religión sustentada por Pródico. Eurípides tuvo que tomar realmente el argumento de Pródico. El estoico Lucilio Balbo en Cic. *De nat. deor.* II. 23, 59, cita extensamente a Pródico (aunque sin dar su nombre) en un pasaje concerniente al origen de la idea de los dioses en general, entre ellos Ceres y Liber. En el mismo libro se dice del estoico Cleantes que distinguió cuatro razones justificativas del nacimiento de la idea de los dioses en la mente del hombre, una de las cuales es la gratitud por los dones de la naturaleza. Esta razón está tomada a la teoría de Pródico (*De nat. deor.* II. 5, 13).
30. Filod. *De piet.* c. 9, 7, p. 75 G. Cic. *De nat. deor.* I. 37, 118 (Pródico B 5). Según Filodemo, *loc. cit.*, también el estoico Perseo había aceptado la teoría de la religión de Pródico.
31. Sext. *Adv. math.* IX. 18 (Pród. B 5). Véase Euríp. *Bacantes* 272 *ss.* sobre la divinidad de Demeter y Dioniso (cf. n. 29). Sobre la palabra νομισθῆναι en el contexto del informe de Sexto, véase *supra*, nn. 36 y 46 al cap. VI.
32. Sext., *op. cit.*, IX. 52 (Pród. B 5).
33. Temist. *Or.* 30, p. 422 Dindorf (Pród. B 5).
34. Véase nn. 29, 30.
35. La teoría de los dioses de Demócrito, igual que la de Pródico (véase n. 29), la aceptó el estoico Cleantes. Según Cic. *De nat. deor.* II. 5, 13, Cleantes la incorporó a su propia teoría como la tercera de sus *quattuor causae* de la creencia del hombre en la existencia de dioses. Como en el caso de Pródico, Cleantes no da en Cicerón el nombre de Demócrito como autoridad en que se funde su opinión. Pero el origen democritiano de la teoría del temor quedará suficientemente probado con nuestras subsiguientes consideraciones.
36. Sobre la explicación que da Demócrito de las visiones de los sueños como εἴδωλα, véase Plut. *Quaest. conv.* VIII. 10, 2, p. 734 F (Demócr. A 77). El hecho de que también explicaba como εἴδωλα las visiones de dioses y demonios experimentadas por los hombres lo refiere el autor de Hermip. *De astrol.* 122 (p. 26, 13, Kroll-Viereck) y Clem. Alex. *Strom.* V. 88 (II. 383, 25 St.) (Demócr. A 78-9). Lucrecio V. 1169 *ss.* destaca igualmente las visiones de los sueños como fuente de la primitiva creencia del hombre en la existencia de dioses. Su fuente, Epicuro, seguía evidentemente la teoría del origen de la religión de Demócrito.

37. Sext. *Adv. math.* IX. 19 (Demócr. B 166).
38. Sext. *loc. cit.*: εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ καὶ δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δέ.
39. *Ibid.*: ἔνθεν καὶ εὔχετο εὐλόγχων τυχεῖν εἰδώλων. La frase εὐλόγχων τυχεῖν εἰδώλων parece reproducir las palabras originales de Demócrito.
40. Estob. II *(Ecl. eth.)* 52, 40, Wachsmuth (Demócr. B 297). Si este pasaje es un fragmento auténtico de la obra de Demócrito Περὶ εὐθυμίης, es el primero en que aparece el nombre de "conciencia", en sentido moral (συνείδησις), en la tradición griega.
41. Lucrecio III. 978 *ss.* nos ha conservado la teoría de Demócrito de que los remordimientos de conciencia inducen al hombre a temer el castigo después de la muerte, exactamente como sigue a Demócrito en el derivar de las visiones de los sueños el origen de la idea de los dioses (véase n. 36). La pretensión de la filosofía de Epicuro, de liberar al hombre del miedo a los dioses y del miedo al castigo después de la muerte, se la sugirió realmente a Epicuro la teoría de Demócrito sobre los dioses. Pero mientras que Epicuro se limita a eliminar lo que hay de intimidante en la creencia en otra vida, Demócrito da a esta idea un giro educativo y moral.
42. Estob. IV. 5, 46 (Demócr. B 264).
43. Sext. IX. 24 (Demócr. A 75). Lucrecio (V. 1183), que con su maestro Epicuro sigue a Demócrito también en este respecto, combina el motivo del temor que inspiraban al hombre primitivo los fenómenos naturales con la teoría de las "imágenes" *(praeterea caeli rationes).*
44. Filod. *De piet.* 5 a, p. 69 G (Demócr. A 75).
45. Véase n. 38.
46. Plat. *Protág.* 322 a.
47. Clem. Alej. *Protr.* 68 (I. 52, 16 St.); *Strom.* V. 103 (II. 394, 21 St.); Demócr. B 30.
48. Véase *supra*, n. 37 al cap. IX.
49. *Pap. Oxyrh.* XI. 1364, Hunt. Véase el texto del papiro en Diels, *Vorsokratiker*, II[5], pp. 346 *ss.*, frg. A, col. 1, 1-33. Cf. 1, 6.
50. Véase mi *Paideia*, I, pp. 340-5; cf. también las páginas anteriores.
51. *Pap. Oxyrh.* 1364, frg. A, col. 1, 6, Diels.
52. *Ibid.* frg. A, col. 4, 3: τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κείμενα δεσμὰ τῆς φύσεώς ἐστι, τὰ δ' ὑπὸ τῆς φύσεως ἐλεύθερα. Col. 2, 26 *ss.*: τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσει κεῖται. Cf. los ejemplos puestos por Antifonte, *ibid.*, frg. A, col. 4, 31, col. 5, 17.
53. *Ibid.*, frg. A, col. 4, 8 *ss.*; col. 5, 17 *ss.*
54. *Ibid.*, frg. A, col. 1. 12; col. 2, 23.
55. *Paideia*, I, pp. 342 *ss.*, II, pp. 294 *ss.*
56. Plat. *Rep.* 359 d.
57. Véase *supra*, p. 172, y n. 42 de este capítulo.
58. Tal es la definición de la Justicia que da Calicles en el *Gorgias* de Platón y Trasímaco en la *República*, libro I. Cf. *Paideia*, I, p. 339, II, p. 248.
59. El ejemplo clásico de conflicto entre la ley religiosa y la del estado es la *Antígona* de Sófocles. Lo que hay en el fondo es la nueva experiencia de aquella generación, que es la de los sofistas, de que hasta la ley puede ser arbitraria, porque está hecha por el hombre. La religión se presenta aún en la *Antígona* como una norma inconmovible y eterna.

60. El largo fragmento del *Sísifo* de Critias está conservado por Sexto, IX. 54 (Critias B 25).
61. Sobre el respeto a la ley como uno de los fundamentos de la civilización griega, véase mi artículo "Praise of Law: the Origin of Legal Philosophy and the Greeks" en *Interpretations of Legal Philosophy: Essays in Honor of Roscoe Pound* (Nueva York. Oxford University Press, 1947), pp. 352-75.
62. Plat. *Gorgias* 482 e, 483 b-c. Cf. *Paideia,* II, pp. 169 *ss.*
63. La figuración más impresionante de la sanción divina de la ley y de las instituciones legales del nuevo estado democrático de Atenas se encuentra en las *Euménides* de Esquilo.
64. Véase *supra,* p. 183.
65. Véase *supra,* pp. 179-182. El legislador de Critias combina la teoría del temor (Demócrito) y la de los dones de la naturaleza (Pródico) como origen de la creencia humana en los dioses.
66. Al localizar el legislador de Critias a sus dioses en el cielo, porque en el cielo se les presentan a los mortales toda suerte de fenómenos terroríficos de la naturaleza, como el rayo, el trueno, etc., toma claramente este rasgo de Demócrito (A 75). Este último hace también a sus λόγιοι atribuir la más alta sabiduría a su Dios de la misma manera que Critias (Demócr. B 30). Demócrito también sabía, como Critias, que una de las funciones de Dios en la religión era ser el omnisciente testigo de todas las acciones humanas; esto está probado por su derivar la creencia en el castigo después de la muerte de los remordimientos de conciencia del hombre (Demócr. B 297). Por otra parte, los λόγιοι de Demócrito no eran legisladores, sino hombres sabios, y fué Critias quien recalcó la utilización práctica y política de la religión como medio de gobernar al pueblo. Él es quien hizo de la función de testigo de las acciones humanas atribuídas a Dios el verdadero puntal de su teoría. Esta teoría ha seducido a estadistas posteriores: Polibio atribuye al senado romano el mismo papel que presta Critias a su primitivo legislador, y la religión (δεισιδαιμονία) le parece al historiador helenístico uno de los más importantes instrumentos de la política romana.
67. Si la teoría de la religión de Critias fuese exacta, sería un importante ejemplo de la *Philosophie des Als ob* de Vaihinger. Esto resulta especialmente claro de frases como V. 16 de B 25, ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο, o los últimos versos del *Sísifo* citados por Sexto:

οὕτω δὲ πρῶτον οἴομαι πεῖσαί τινα
θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος.

La prueba de que la idea de Dios de Critias tenía para éste el carácter de una ficción consciente se encuentra en los vv. 24 *ss.*, τούσδε τοὺς λόγους λέγων | διδαγμάτων ἥδιστον εἰσηγήσατο | [nótese la repetición de esta palabra que se encontraba ya en v. 16], ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ. El propio sobrino de Critias, Platón, trascendió esta teoría social de la religión, que tuvo que interesarle grandemente, dentro de la siguiente generación. Platón no concibe a Dios como una ficción subjetiva forjada por un astuto legislador para mantener a las masas bajo el imperio de la ley, sino que, definiendo a "Dios" como la idea misma del Bien, demuestra en su *República* que esta idea es en realidad la fuerza todopoderosa que mantiene unificada la vida de toda

comunidad. Platón reemplazó por tanto la ficción con la realidad y la verdad. Véase el fin de este capítulo y n. 76.

68. Sexto, *Adv. math.* IX. 18 (Pród. B 5), dice que según Pródico aceptaron los hombres primitivos la fe en los dioses (ἐνόμισαν) porque deificaron los dones útiles de la naturaleza. La palabra νομισθῆναι se repite cuando cita a Demeter y Dioniso como ejemplos a favor de esta opinión. Cf. también Filod. *De piet.* c. 9, 7, p. 75 G (Pród. B 5), νενομίσθαι καὶ τετιμῆσθαι. Cicerón, *De nat. deor.* I. 37, 118, que sigue la misma fuente que Filodemo, traduce la frase tomada de Pródico por *habitos esse deos*, pero esto no es evidentemente bastante; cf. las famosas palabras de la acusación de Sócrates, Σωκράτης ἀδικεῖ οὓς ... ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων. Es este elemento del νομίζω lo que Filodemo trataba de expresar en su griego helenístico parafraseándolo con νενομίσθαι καὶ τετιμῆσθαι.

69. Parménides dice (por ejemplo, B 6, 8), que debido a la *communis opinio* de los hombres se aceptó (νενόμισται) la identidad y la no-identidad del Ser y del No-Ser, aun cuando la verdad es lo contrario de esta opinión. Esta es νόμος como opuesta a φύσις, ἀλήθεια; y νενόμισται significa "se aceptó como una convención".

70. Euseb. *P. E.* XIV. 3, 7; Diög. L. IX. 51 (Protág. B 4).

71. Véase Diels *ad* Protág. B 4.

72. Análogamente, habla Jenófanes (B 23) de la unidad del supremo Dios y de su forma (δέμας), que difiere de la del hombre. Parménides compara su Ser a una esfera perfectamente redonda (B 8. 43). Herodoto (II. 53) dice de Homero y Hesíodo, a quienes quiere presentar como los padres de toda la teología griega, que enseñaron a los griegos los nombres y honores y las formas (εἴδεα) de sus dioses. Los estoicos enseñaban que su deidad cósmica era de forma esférica. El estoico Lucilio Balbo, en Cic. *De nat. deorum.* II. 1, 3, distingue el problema de la forma de los dioses *(quales sint)* de la cuestión más fundamental de si existen o no *(esse deos)*. Sobre la forma de la divinidad véase *De nat. deor.* II. 17, 45 *ss.*, especialmente II. 18, 47. Estos ejemplos prueban que las palabras de Protág. B 4, περὶ θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν ... οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν, son la única forma apropiada de referirse a las reales teológicas especulaciones de sus antecesores, los filósofos jonios de la naturaleza.

73. Protág. B 1.

74. Con las palabras de Protágoras (B 4) οὐκ ἔχω εἰδέναι compárese Jenóf. B 34:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' (Plut., ἴδεν Sext.) οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Cf. la análoga apreciación de la especulación filosófica sobre τὰ ἀφανέα y μετέωρα en "Hipócrates", *De vet. med.*, c. 1, p. 572, Littré.

75. Sobre el pragmatismo de Protágoras, véase mi *Humanism and Theology*, p. 39.

76. Véase mi exposición de la nueva manera que tiene Platón de abordar el problema de Dios en *Paideia*, II y III (cf. también n. 67 de este capítulo). Los filósofos posteriores vieron por la mayor parte la obra

teológica de Platón en la misma línea que la teología cosmológica de los filósofos de la naturaleza presocráticos y helenísticos, y por tanto recalcan la importancia del *Timeo* de Platón. Pero el nuevo punto de partida de Platón con respecto a este problema es la dialéctica socrática de la *areté* y su relación con la sociedad y el estado, según se presenta en el libro sexto de la *República*.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL

ERRATAS ADVERTIDAS

Pág. 9, última línea: debe leerse *genera theologiae;* pág. 75, lín. 6: *Tifeo;* pág. 162, lín. 35: *vortical.*

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de octubre de 2003 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

Werner Jaeger, el genial autor de *Paideia*, consumó una rigurosa tarea analítica de alcances trascendentales con este ensayo que no pretende ser una historia completa del primer periodo de la filosofía griega, sino que se concentra específicamente en la teología.

El autor evita los extremos representados tanto por la escuela positivista –que minimizó y descuidó el aspecto teológico– como por sus adversarios –que reaccionaron presentando el pensamiento cosmológico griego como un vástago del misticismo– y destaca que las revolucionarias ideas desarrolladas por los primeros pensadores griegos acerca de la naturaleza del universo tuvieron un efecto directo sobre su propia concepción de "Dios" o "lo divino". Así, Jaeger se enfoca en estudiar dicho efecto y en dar seguimiento al desarrollo de esos conceptos a través de la edad heroica del pensamiento heleno y hasta la aparición de los sofistas. El resultado es este texto clásico, que constituye un esclarecedor punto de partida para comprender un aspecto decisivo de los orígenes de la filosofía griega.

Werner-Wilhelm Jaeger (Lobberich, 1888-Boston, 1961), filósofo y filólogo clásico alemán, estudió en la Universidad de Marburgo y se doctoró en la de Berlín. Fue profesor en las universidades de Chicago (1936-1939) y de Harvard (1939-1958). De Jaeger, el FCE ha publicado también *Demóstenes: la agonía de Grecia* (1945), *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1957), *Cristianismo primitivo y paideia griega* (1965) y *Semblanza de Aristóteles* (1997).

www.fondodeculturaeconomica.com

